REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

HUITIÈME ANNÉE. — NUMÉRO 30

AVRIL 1927

LE « MIROIR », LA « NUÉE » ..... G. Horn 113

NOTES ET DOCUMENTS :

VOYANTS OU VISIONNAIRES ..... R. de Sinéty 132
LA DATE DE LA *THEOLOGIA MYSTICA* ..... P. Dubourg 156
DE QUI EST LE *GNOSTIQUE* RÉFUTÉ PAR BOSSUET, EN 1694 ? ..... P. Dudon 161
TEMPLES DU SAINT-ESPRIT (*fin*) ..... P. Galtier 170

COMPTES RENDUS :

J. ANCELET-HUSTACHE : MECHTILDE DE MAGDEBOURG (1207-1282). ETUDE DE PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE. — *SILVERIO DE SANTA TERESA* : OBRAS DE SANTA TERESA DE JESUS : EPISTOLARIO. — *A. POTTIER* : ESSAI DE THÉOLOGIE MYSTIQUE COMPARÉE. LE P. LALLEMANT ET LES GRANDS SPIRITUELS DE SON TEMPS (F. Cavallera) 180

CHRONIQUE 193

BIBLIOGRAPHIE 218

TOULOUSE

ADMINISTRATION
9, rue Montplaisir

RÉDACTION
31, rue de la Fonderie.

Tous droits réservés

Revue d'Ascétique et de Mystique

La Revue paraît tous les trois mois en fascicules de 116 pages in-8°

Directeurs : Joseph DE GUIBERT et Ferdinand CAVALLERA

NOUVEAUX PRIX

Les abonnements partent de janvier, sont annuels et payables d'avance. Ils doivent nous être réglés exclusivement dans l'une des devises ci-dessous désignées :

PAYS	PAYABLE EN	SOMMES
France et Colonies.....	Francs.	20 fr.
Belgique et Luxembourg ..	Francs.	25 fr.
Autres pays.....	Dollars.	1,25

Les numéros des années écoulées ne sont pas vendus séparément.

ADMINISTRATION { Toulouse, 9, rue Montplaisir. *Chèques-postaux*, Toulouse, c/c. 593.

RÉDACTION

Tout ce qui concerne la rédaction de la *Revue*, les échanges et les livres pour comptes rendus doit être envoyé à l'adresse suivante : M. F. CAVALLERA, *Revue d'Ascétique*, 31, rue de la Fonderie, TOULOUSE

VIENT DE PARAITRE

SUR LA MONTAGNE

par le R. P. PARRA, S. J.

Méditations sur les Béatitudes

In-16, 160 pages. — Prix : *franco*, 3 fr. 50

FACE A LA VIE

par le P. PLUS, S. J.

Deux séries de méditations pour grands jeunes gens

Chaque série de 104 pages. — Prix : *franco*, 2 fr. 25

L'APOSTOLAT DE LA SOUFFRANCE

par le P. LYONNARD

Nouvelle édition revue et corrigée par le P. PLUS

In-12. — Prix : *franco*, 10 fr. 75

LA FOLIE DE LA CROIX

par le R. P. PLUS, S. J.

In-8° de 272 pages. — Prix : *franco*, 7 fr. 75

Pour l'étranger, majoration de 20 0/0.

Apostolat de la Prière, 9, rue Montplaisir, Toulouse

LE " MIROIR ", LA " NUÉE "

DEUX MANIÈRES DE VOIR DIEU

D'APRÈS S. GRÉGOIRE DE NYSSE

La joie des aveugles est proverbiale.

Une autre lumière, semble-t-il, plus légère et plus apaisante que la nôtre, les inonde : ils y découvrent sans cesse des pays inconnus, de nouvelles splendeurs; ces yeux grands ouverts qui, dit-on, ne voient rien, en vérité s'étonnent de tout ce qui leur apparaît, s'attendent à d'autres révélations, toujours plus belles et plus inattendues : leur vie est un ravissement sans fin.

La joie des contemplatifs n'est pas moins étrange.

Eux aussi sont aveugles; eux non plus ne voient pas ce que voit la foule : les sensations claires et grossières qu'elle cherche et qui la satisfont leur sont inconnues; et ils n'en sont pas curieux.

C'est qu'ils voient autre chose; ou plutôt, vivant en eux-mêmes, entrés dans la Nuit (des sens ou de l'esprit), ils savent qu'elle leur cache des réalités ineffables; attirés, et comme ensorcelés par cet inconnu, ils l'aiment, ils le désirent, ils courent vers lui comme des fous et, souffrant de ne pouvoir jamais l'atteindre, ils se plaignent de ce mirage qui ne cesse de s'évanouir;... pourtant ils sont heureux, comme les aveugles.

Saint Grégoire de Nysse a chanté cette cécité clairvoyante de ceux qui ne voient que Dieu, cette perpétuelle « distraction » de ceux qui n'attendent que Dieu :

« Celui dont les yeux ne se fixent que sur Dieu est aveu-

gle pour tous les objets que regarde la foule;... il a une vue perçante, un regard pénétrant, celui qui attache l'unique regard de son âme sur l'unique Bien ». Les autres sont des aveugles, eux « dont les regards multiples s'attardent sur les choses vaines (1) ».

C'est dans le Commentaire du Cantique (2) ou dans la « Vie de Moïse » (3), ou les homélies sur les Béatitudes (4), que l'on glane de ces pensées, perdues dans une broussaille d'images et de symboles à la manière de Philon et des Alexandrins : qui a le courage de s'y enfoncer, sans crainte de s'égarer ou de s'y ennuyer, en peut revenir avec une lourde gerbe de couleurs et de parfums ; il y trouvera aussi des sentiers pour le mener à la contemplation de Dieu.

I

Car c'est bien elle que cherche ce néo-platonicien, cet évêque qui, au jugement de Tillemont (5), « autant... qu'on peut juger de lui par ses écrits... aimait plus le repos que l'action, et le travail du cabinet que le tumulte des affaires... », surtout si on le compare à son frère S. Basile, cet administrateur d'églises, cet homme énergique et pratique, ce fondateur d'hospices et de monastères, qui savait se retrouver, lui, dans le « tumulte des affaires » ! Grégoire était un homme doux, rêveur, distrait ; sa parole souvent se laisse entraîner à des digressions, elle s'en va à vau-l'eau ; mais soudain, le penseur s'arrête et se demande où il est arrivé ; par exemple, dans la 6e homélie sur les Béatitudes, après avoir répété la parole de Jésus : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu », il décrit la sensation de « vertige » qu'il éprouve au bord de « l'abîme insondable de pen-

(1) *In Cant.*, hom. VIII. Migne, PG. 44. 952 a.
(2) *In Cantica canticorum. Ibid.*, col. 755-1119.
(3) *De Vita Moysis. Ibid.*, col. 298-434.
(4) *De Beatitudinibus*. col. 1194-1303.
(5) Le Nain de Tillemont. *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique...* Paris, 1703, t. 9, p. 600.

sées » qu'elle lui suggère : ainsi, malgré la sentence de S. Jean (Jo. I, 18) : « Personne n'a jamais vu Dieu », de S. Paul (1 Tim. VI, 16) : « Lui qu'aucun homme n'a jamais vu ni ne peut voir », de Moïse (Exod. XXXIII, 20) : « Nul ne pourra vivre qui aura vu le Seigneur », malgré les cris désespérés de tous les contemplatifs, les « cœurs purs » pourront donc voir Dieu ? Est-ce vrai ? Est-ce même possible ? Notre-Seigneur n'a-t-il pas voulu dire, comme Moïse, mais sous une autre forme : On ne peut voir Dieu qu'après avoir été purifié, c'est-à-dire, débarrassé de son corps, après la mort (1) ?

Non ; il s'agit bien de voir Dieu en cette vie. Il faut donc rechercher

ce que peut bien être cette lumière qui n'éclaire pas encore la caverne obscure de la vie humaine. Ne serait-ce pas vers de l'infini, vers de l'inintelligible que tendrait notre désir ?... Quel nom, quel vocable arriverait à créer en nous une pensée digne de la Lumière suprême ? De quel nom appeler l'Invisible ? Comment « réaliser » l'Immatériel ?... Ce qu'on ne trouve ni dans l'espace, ni dans le temps, ce qui est hors de toute limite, de tout phantasme, qui le pourrait définir ?... (2).

Dieu me dépasse ; aucun langage humain ne peut l'exprimer :

L'Ecriture détaille les grandeurs de la Nature souveraine : mais qu'est cela auprès de la Nature elle-même ? Le texte ne parle qu'à ma mesure, autant que je puis l'entendre, et non pas à la mesure de celui qu'il décrit... (3).

Ces développements ne sont pas que de la « rhétorique » : vraiment, c'est bien Dieu que Grégoire cherche à

(1) *De Beat. VI.* 1264 b. sq.
(2) *Ibid. III.* 1225 b. c.
(3) *De Beat. VII.* 1274 d. 1277.

comprendre et à exprimer, et qu'il souffre de ne pouvoir atteindre.

II

Pureté, Miroir de Dieu

Enfin il a trouvé comme le vestige d'une route, une « trace de Dieu » : où va-t-elle le conduire ?

Depuis toujours, bien avant Pythagore et Platon, l'âme s'était persuadée que, pour atteindre Dieu, il lui fallait se purifier, être pur comme Il est pur et si Platon proclamait : « A l'impur il est absolument impossible d'atteindre le Pur (1) », il ne faisait que résumer les sentences antiques. Cette vérité était devenue, comme le montre le P. R. Arnou (2), un dogme pour les néo-platoniciens, pour Plotin en particulier ; la libération de l'âme, la fuite du monde charnel, sa « conversion », son éveil au monde spirituel, quand elle a pu arriver à la bienheureuse « apathie », au silence des passions : tel était le but que se proposaient alors quelques philosophes. Les Pères du IIIe et du IVe siècle ne pouvaient les ignorer ; plusieurs professaient une doctrine semblable et recherchaient cette même « apathie » : On va voir que S. Grégoire de Nysse n'eut pas grand'peine à interpréter l'Ecriture en ce sens.

Ces philosophes croyaient la pureté une *condition* nécessaire pour s'approcher du Pur, de l'Un, du Divin : c'est pour cette raison, dit Grégoire, que Dieu a ordonné à Moïse *de se déchausser* avant d'approcher du Buisson ardent, c'est pour nous apprendre « ce qu'il faut faire pour entrer dans les rayons de la Vérité : il n'est pas possible d'atteindre ces hauteurs où l'on voit la lumière de la Vérité... si on ne dépouille son âme du vêtement terrestre et mortel de la chair, que nous avons revêtu par la désobéissance... ; nous obtiendrons la connaissance de la Vérité par le dépouille-

(1) *Phaedon*, 67 b.
(2) R. Arnou, *Le désir de Dieu*... Alcan, 1921, p. 198 sq.

ment (litt. par la purification, καθάρσιον) des fausses croyances... (1) ».

« S'éveiller véritablement, c'est se séparer complètement des corps », avait dit Plotin (2). En expliquant cette parole de l'Epouse : « Je dors, mais mon cœur veille » (Cant. I, 2), Grégoire se souvient du précepte de Notre-Seigneur : « Ayez les reins ceints... » (Luc, XII, 35) et le commente ainsi :

Il faut que ceux qui regardent la vie de Là-Haut dominent le sommeil, que sans cesse leur pensée soit éveillée, qu'elle chasse de leurs yeux l'assoupissement, ce séducteur des âmes, ce piège où tombe la vérité. Je veux parler de cet assoupissement, de ce sommeil où se forment... les fantômes de rêve : puissances, richesses... ensorcellement des plaisirs, vanité, et jouissance, et gloriole... toutes ces choses qui s'écoulent avec le temps, qui n'ont d'être que leur apparence, qui ne sont pas ce qu'elles paraissent, qui même ne restent pas toujours ce qu'elles paraissent (ou : ce qu'on les pense)... A peine nées, elles meurent... écume des flots, elles montent un instant à la crête des vagues, et s'évanouissent... Loin de ces rêves, notre pensée doit débarrasser les yeux de notre âme de ce sommeil pesant, de peur que, poursuivant le néant, nous ne perdions la réalité... (3).

Nous verrons que le soupir de l'Epouse suggère à Grégoire un autre commentaire, et qu'il recommande à l'âme un autre « sommeil ».

Mais *comment* l'âme deviendra-t-elle pure ?

Lui suffira-t-il, comme le pensent les philosophes, de « se séparer », de « s'éloigner », de « s'enfuir (4) », de « tout quitter (5) » ? Le chrétien croit au contraire que seule

(1) V. M. 332 d., 333 a. Cf. *in Cant. I.* 769 d.
(2) *Ennéade III*, 6, 6, cité par R. Arnou, *loc. cit.*
(3) *In Cant. XI.* 996 a. b.
(4) Platon, *Théétète*, 176 a. b.
(5) R. Arnou, *ibid.*, pp. 199-201.

elle ne le peut et que, pour recouvrer la pureté, il lui faut être aidée.

Car l'homme a été fait par Dieu à son image et ressemblance, or « celui qui a été créé à l'image de Dieu, et n'a jamais perdu la marque divine (le « caractère » divin) en porte sur lui les signes, et reproduit en tout la similitude de son archétype : il embellit son âme de traits incorruptibles, inaltérables, sans aucun mélange avec le mal... (1) ».

Ici, Grégoire est intarissable : sous toutes les formes, à tous les détours de son *Explication du Cantique* (et Dieu sait si c'est un labyrinthe !), il revient à ce dogme qui lui est cher; parfois il lui donne une formule rigoureuse et métaphysique, le plus souvent c'est une protestation d'amour humble et confiant : l'âme n'est qu'une *image*, un miroir des vertus de Dieu ; toutes ses vertus, cette pureté même dont elle a tant besoin pour voir Dieu, ne sont qu'un reflet de l'éternelle Sainteté, de la Pureté sans tache : Elle seule peut les lui donner.

L'Epoux dit à l'Epouse : « Lève-toi, viens, mon amie (les Septante disent : ma proche), ma belle, ma colombe... » (Cant. II, 13).

Le philosophe est surpris :

Comment les mots se suivent-ils ? Quel ordre y a-t-il en cette pensée ? elle entend l'invitation... elle se lève... elle s'avance ; elle s'approche ; et elle devient belle ! Elle n'est donc devenue belle qu'après s'être avancée, elle n'était donc pas belle quand elle s'est levée !... C'est que le *miroir* de la nature humaine n'est devenu beau que quand il s'est approché du Beau, quand il s'est conformé à la Beauté de Dieu... elle regarde la Beauté Archétype...,

(1) *Vita* M. 429 a. Cf. *In Cant. I*, 772 d.-773 a. ; IX 901 b. c. : « Ta parure de vertus, ô Epouse..., par sa pureté et son « apathie », est semblable à la Nature inaccessible ».

s'approchant de la Lumière, elle devient lumière... (1). « Je suis noire, mais je suis belle, dit encore l'Epouse » (Cant. I, 4). Elle semble dire : Si la Beauté m'illumine... je sais bien pourtant que je n'étais pas brillante d'abord, mais noire. Cette forme qui m'enveloppait, obscure et ténébreuse, c'était ma vie passée qui l'avait faite. Et cependant, bien que j'aie été telle, je suis ce que vous me voyez...

La nuit, tout s'assombrit dans les ténèbres qui règnent : même les objets brillants sont noirs ; quand la lumière reparaît, ce fantôme ténébreux s'évanouit avec la nuit autour de ce qu'il enveloppait : ainsi, quand l'âme a passé de l'erreur à la vérité, la forme de sa vie se transfigure ; elle était ténébreuse : elle devient lumineuse (2).

L'âme est donc un miroir, non pas seulement des biens futurs, vers lesquels Dieu a voulu la diriger et qu'elle réflète dans sa pureté quand elle a rejeté le vice : immortalité, spiritualité, « apathie .. (3) » ; elle est encore et surtout un miroir de Dieu même, qui la veut voir tout près de Lui, s'admirer en elle et la transformer en Lui.

Toute la douceur, toute la tendresse de l'Epithalame divin inspire encore ces mots que l'Epoux dit à l'Epouse (Dieu à l'âme) :

En te séparant de la participation... au mal, tu t'es approchée de moi ; et, en t'approchant de l'inaccessible Beauté, tu es devenue belle, toi aussi ; comme un miroir, tu as pris l'empreinte de mes traits... Tu est devenue belle

(1) *In Cant V.* 868 c. d.

(2) *In Cant. II.* 789 d.-792 a. b.

(3) V. M. 340 a. b. Dans la 2e homélie sur les Béatitudes, G. explique à son auditoire (qu'il semble croire moins avancé que d'autres dans la doctrine des parfaits) comment il comprend cette fameuse « apathie » : « Tant que nous vivons sur terre, il n'est pas possible de réaliser une vie pleinement immatérielle et sans passion...; non : c'est la « douceur » que Notre-Seigneur nous prescrit ; nous imposer l' « apathie », c'eût été comme vouloir acclimater des animaux aquatiques à la vie en plein air (et réciproquement) : il faut que la loi soit proportionnée à la nature de chacun. » (*In Beat. II.* 1216 a. b.)

en t'approchant de ma lumière, tu as retiré de ma présence une participation à ma beauté... (1). Tes yeux sont des yeux de colombe (Cant. I, 15); comme eux ils sont purs et reflètent le visage de celui qui les regarde : ils peuvent contempler la beauté de l'Epoux (2).

Et maintenant, puisqu' « en elle-même, comme en un miroir, elle voit le soleil (3) », qu'elle se contemple donc elle-même, qu'elle Le contemple en elle-même : là, elle verra Dieu et toutes les vertus de Dieu, mieux que partout ailleurs.

Prends garde à toi-même, dit le Cantique (4) : c'est le moyen sûr de garder tes biens; regarde combien celui qui t'a créée t'a honorée au-dessus de toute la création : le ciel n'est pas une image de Dieu, ni la lune, ni le soleil, ni la splendeur des nuits : rien de tout ce qui paraît dans la création. Toi seule es un portrait de la Nature qui transcende toute intelligence..., une empreinte de la véritable Lumière: *en La regardant, tu deviens ce qu'Elle est*... (5). Celui qui enferme la terre et la création dans la paume de sa main, tu le contiens tout entier, il habite en toi, et il ne se trouve pas à l'étroit quand il parcourt ta nature.

L'Epouse deviendra contemplative, et donc, comme nous disions au début, distraite, aveugle :

« Si tu te connais, ô la plus belle des femmes, tu mépriseras le monde entier et, le regard fixé sur le Bien immatériel, tu ne daigneras même plus voir les traces de ceux qui errent en cette vie (5) ».

Cette perfection semble facile à atteindre : s'exposer au

(1) *Quand tu me regardais,*
Tes yeux imprimaient en moi ta grâce...
(Cant. de S. Jean de la Croix, str. XXXII).

(2) *In Cant. IV.* 833 a. c , 836 a. Cf. 824 a. VIII 952 b. c.: vies multiples de l'âme unifiées par le regard unique vers l'Un.

(3) *In Cant. IV.* 824 c.

(4) Version des Septante : ce n'est pas le sens du texte hébreu

(5) *In Cant. II.* 805 c.-808 b. Cf. III. 829 b. c.

soleil divin et, sans s'imposer aucun effort..., attendre, n'être, comme le conseillait à Ste Marguerite-Marie sa Maîtresse des novices, qu'une « toile d'attente » sous le regard et la main du Peintre : passif, ne lui opposer aucune résistance... serait-ce du quiétisme ?

Que l'on relise S. Grégoire : il recommande de « gratter la rouille » qui « offusque en nous la beauté de l'image divine (1) », d'« unifier nos vies multiples », de « nous séparer du mal », ou encore, avec S. Paul, pour qui « vivre était le Christ » (Phil. I, 21) d' « effacer (litt. de « gratter ») en soi tout ce qui n'est pas dans la nature du Christ... pour n'avoir plus rien en soi qui ne soit en Lui ».

Tout cela n'est sans doute que se préparer, s'adapter à l'action divine ; mais Dieu exige cette préparation, et si l'Epouse peut dire : « Mon Bien-aimé est à moi et je suis à Lui » (Cant. VI, 1), c'est qu'il exige que

l'âme purifiée ne regarde plus rien d'autre que Dieu, qu'elle se dégage tellement de tout objet, de toute pensée matérielle, qu'elle... se soit tranformée en une image limpide de la Beauté primordiale,

Et comme, quand

le miroir est façonné avec art et disposé avec soin, la pure image qu'il réflète reproduit parfaitement le visage qui s'y mire, — ainsi l'âme qui s'est adaptée avec soin, qui a effacé en elle toute souillure matérielle, reflète la pure image de la Beauté sans tache. Ce miroir *vivant* et *libre* semble dire : Quand je vois se mirer dans mon disque le visage de mon Bien-Aimé, toute la beauté de ses traits se peut contempler en moi (2).

L'âme qui aime Dieu et veut le voir sera donc satis-

(1) *De Beat* VI, 1269 c.-1272 c.

(2) *In Cant. XV*, 1093 c.-1096 d. Cf. *In Cant. VIII*, 949 a. b.: l'Eglise, corps du Christ, image du Christ, façonnée par le Christ, reflet limpide du Soleil de justice.

faite : qu'elle rentre en elle-même, non pas pour se retrouver elle-même, — elle ne rencontrerait qu'une idole, matérielle et glacée, — mais pour découvrir ce que Dieu a voulu déposer en elle, ce que le Christ y a aimé : son image à Lui, le reflet de ses attributs, sa Pureté, sa Lumière. En d'autres termes, qu'elle rentre en elle-même pour en sortir, pour s'élever au-dessus d'elle-même et vivre en Dieu.

III

Nuée, Nuit

Quand ils parlent de la vision de Dieu, les maîtres de la contemplation sont désespérants : ils ont commencé par inviter l'âme à se dépouiller de ses passions, de ses affections charnelles et orgueilleuses, à sortir d'elle-même ; quand elle s'est découragée, ils lui ont promis que Dieu se montrerait à elle, qu'il la guiderait, et la récompenserait de son sacrifice ; mais quand la pauvre âme croit avoir tout quitté, quand elle se croit purifiée, prête à recevoir la lumière qu'ils annonçaient... ils se retirent, ils semblent rétracter leurs promesses, ils n'ont plus qu'une réponse : Le Seigneur est un Dieu caché, invisible, on ne le voit que dans la nuit, on ne le voit que quand on ne voit plus rien, que quand on ne sait plus qu'on le voit ; ils ne connaissent plus que la « théologie négative », c'est-à-dire une seule vérité qu'ils ne cessent de répéter sous toutes les formes : Dieu est le Tout, mais il n'est rien de ce que nous pouvons penser ; pour le voir, il faut renoncer à nos images, à nos concepts, à notre intelligence, à tout nous-même enfin ; et nous ne le *comprendrons* jamais : c'est le refrain de S. Jean de la Croix, de Ruysbroeck, du Ps.-Aréopagite, de S. Grégoire de Nysse... et de combien d'autres !

C'est pourquoi notre auteur, après avoir exalté l'image de Dieu en nous pour ramener l'âme dissipée à la vie intérieure, quand elle s'est « purifiée » de toutes ses pensées terrestres, l'arrête et lui dit : Ne crois pas que tu es arrivée

à Dieu ; tu n'as même pas commencé à te mettre en marche : tu t'es simplement préparée au voyage ; aussi ne t'étonne pas que ton désir reste inassouvi : tu n'as de Celui que tu cherches qu'une *image*.

Car l'âme n'est qu'une image de Dieu : or elle veut la *Réalité* même. On aurait pu, dans les passages cités, souligner ce caractère, et Grégoire n'y a pas manqué : pour ce platonicien, c'est la tare de tout ce que notre intelligence peut atteindre. La question reste donc sans réponse : Dieu se montre-t-il à nous ? comment le contempler ?

« L'amant passionné de la Beauté, ne voyant dans les beautés qui paraissent que des images de Celui qu'il désire, a soif de contempler l'Archétype en personne.. ne plus voir en des miroirs ou des images, mais jouir face à face de la Beauté (1) ». C'est l'Amour, insatiable.

Comment notre saint explique-t-il — ou plutôt comment décrit-il cette poursuite infatigable ?

Revenons à Moïse : purifié, séparé de tout, il gravit à grands pas les pentes du Sinaï, il ne peut s'arrêter ; longtemps, il ne voit rien. C'est que « la contemplation de l'Intelligible » exige que « nous transcendions la connaissance des sens... elle n'est saisie ni par la vue, ni par l'ouïe, ni par aucune de nos pensées coutumières (2) ». Dans la solitude de son âme, rien ne l'arrête : « il a abandonné tout ce qui paraît, non pas seulement ce que perçoivent les sens, mais même tout ce que la pensée *croit voir* ; il pénètre de plus en plus à l'intérieur, jusqu'à ce qu'il arrive, *par l'activité de sa pensée*... à l'incompréhensible... et que là il voie Dieu (3) ».

Oui, « l'activité de la pensée » peut et doit l'y amener :

(1) V. M. 401 d. Cf. *Note sur le mot Eros dans S Grégoire de Nysse.* RAM, octobre 1925, p. 382 sqq.

(2) *Ibid.*, 373 c. d.

(3) *Ibid.* 376 c., 377 a., 405 a. b. : le « Lieu » de Dieu.

c'est tout ce à quoi elle peut et doit servir ; l'âme se laisse attirer :

Les corps pesants, lancés sur une pente, même si personne n'aide leur course, se précipitent d'un mouvement toujours plus impétueux, tant que la descente continue...; ainsi l'âme, délivrée des passions..., s'élève, d'un mouvement toujours grandissant, s'envole des bas-fonds vers les cimes ; et, comme rien d'en-haut n'arrête son élan (la nature du Bien attirant à elle ceux qui la contemplent), elle s'élève toujours au-dessus d'elle-même (1).

L'âme est encore comme une bulle d'air cachée dans la boue d'un marais : soudain

elle lève les yeux vers l'Etre divin à qui elle est apparentée... elle scrute, elle cherche le principe des êtres, la source de leur beauté, de leur puissance, de la sagesse qui transparaît en eux.

C'est le travail de la raison, la dialectique platonicienne qui monte du sensible à l'intelligible :

La bulle d'air monte vers l'élément qui lui est familier, arrive à la surface de l'eau et la traverse ; alors, elle cesse de monter ; ainsi l'âme qui cherche Dieu, quand elle *s'est tendue* (2) des bas-fonds vers la connaissance des êtres suprêmes, ne peut plus progresser en exerçant son activité : elle admire et adore (litt. elle révère : σέβεται) Celui dont l'action ne révèle que l'existence (3).

La marche de la *raison* naturellement s'arrête : ce qui ne veut pas dire que la course de l'*âme* soit arrêtée, que l'âme peut se reposer : au contraire, elle est d'autant plus active qu'elle est moins gênée par les « pensées coutumières » :

(1) V. M. 399 d.-401 a. b.

(2) Cette expression néoplatonicienne est fréquente chez notre auteur, et le sera plus encore chez le Ps.-Aréopagite : elle dépeint bien l'effort de l'âme qui veut monter au-dessus d'elle-même.

(3) *In Cant. XI* 1009 a. c.

« elle peut voir, maintenant (ou : dans le fait) qu'elle ne voit pas (1) » ; elle est libre.

L'Epouse peut appeler cette phase de sa vie un « sommeil », disons : une « quiétude » :

Je dors, mais mon cœur veille (Cant. V, 2). Le sommeil ressemble à la mort : en lui se dissout toute l'activité sensible du corps : ni la vue, ni l'ouïe... tant que le sommeil dure, ne se peuvent exercer. Mieux encore : il relâche la tension du corps, il amène l'oubli des soucis humains, il apaise la crainte... Ainsi, laissant tomber (les bagatelles de la terre), absorbée par la vision des vrais biens, tandis que les yeux du corps languissent, l'âme parfaite ne se laisse attirer par rien de ce qu'on lui présente : sa pensée ne voit que ce qui transcende le visible (2).

Elle n'est éveillée à aucun plaisir sensible, elle a endormi tout mouvement du corps, et sa pensée, pure et dépouillée, en sa veille divine, reçoit la vision de Dieu (3).

Comme la plupart des mystiques, quand ils veulent exprimer ce que leur doctrine a de plus élevé, Grégoire ne se sert plus guère que d'une langue de symboles et d'images : comme eux, il sent que les formules abstraites de la raison pure ne peuvent suffire à ce qu'ils veulent exprimer : l'anéantissement de l'esprit quand il s'approche de Dieu. Mais on se tromperait si l'on ne voyait en ces pages que des effusions de poète, des envolées littéraires ; si pourtant l'on trouvait ce langage trop brillant, on pourrait le traduire à peu près comme ceci : l'âme humaine, créée par Dieu dans la pureté et la justice, naturellement serait retournée à Dieu ; mais le péché l'en a éloignée, et, comme elle est unie à un corps

(1) V. M. 377 a.

(2) *In Cant. X*, 992 c d.

(3) *Ibid.* 993 d Il s'agit bien ici de « passiveté », bien que Bossuet affirme, dans l'Instruction sur les Etats d'oraison, que sur l'« oraison passive », on ne trouve, dans saint Denys, qu'un « petit mot (!) et rien du tout dans les Pères qui l'ont précédé. » (Ed. LACHAT, t. XVIII, p. 519). Pourtant il ne semble pas ignorer que Denys vivait un siècle environ après notre saint.

matériel, elle s'y est attachée, et a oublié son origine et sa fin. Dieu ne l'a pourtant pas abandonnée et, si elle est fidèle à sa grâce, elle peut encore monter vers lui pourvu qu'elle abandonne ce corps qui l'a trompée, et tout ce qui l'attache au corps : imagination, passions... Et comme Dieu est pur esprit, comme il la dépasse infiniment, elle doit être prête, dès qu'il lui demande ce sacrifice, à abandonner même sa raison, c'est-à-dire à ne pas vouloir le comprendre, à croire même que « Dieu se trouve là où ne peut arriver sa compréhension (1) ».

C'est ce que Grégoire appelle « entrer dans la nuée », ou « dans la nuit ». Qu'est-ce que cette nuée, et d'où vient ce symbole ?

Quand Moïse arriva au sommet du Sinaï, tandis que le peuple restait tremblant au bas de la montagne, le prophète osa s'approcher des éclairs et de l'incendie où Dieu l'appelait, « il entra dans la nuée où était Dieu » : εἰσῆλθεν εἰς τὸν γνόφον, οὗ ἦν ὁ θεός. » (Exod. XX, 21).

Cette « nuée » eut une fortune : c'est elle qui semble avoir servi de symbole dans la mystique judéo-alexandrine et chrétienne, à cet abandon de l'intelligence que Dieu demande à l'âme quand il se montre à elle : l'auteur de l'Epître aux Hébreux, après avoir recommandé à ses fidèles « la sainteté, sans laquelle personne ne verra le Seigneur » (XII, 14) semble voir encore « le feu palpable et brûlant » de la montagne, « la fumée, la *nuée,* l'ouragan, le fracas des trompettes... » et trembler encore à l'approche du Dieu vivant. Depuis Denys l'Aréopagite, la « nuée (γνόφος) où est Dieu » est devenue la « lumière divine, qui dépasse l'intelligence (2) », « la nuée plus que lumineuse du silence mystérieux (3) », et les contemplatifs sont invités à l'invoquer (4).

(1) V. M. 317 a. b.
(2) *Mysi. theolog.*, ch. 3, PG. 3, 1033 b.
(3) *Ibid*,, ch. 1, 997 b.
(4) *Ibid.*, ch. 2, 1025 a. Saint Jean de la Croix parle aussi de la

Deux fois (1), Grégoire se demande pourquoi Dieu semble se contredire en ses « théophanies » : d'abord, il s'était montré à Moïse dans une grande lumière ; et maintenant c'est dans la nuée que Moïse le verra. C'est que

« la connaissance de la religion est lumière pour ceux en qui elle entre une première fois ; la pensée contraire à la religion est obscurité ; on la chasse en participant à la lumière ».

Alors l'esprit « s'avance, et s'appliquant à la méditation, plus il approche de la contemplation, plus il voit que la Nature divine ne peut être contemplée (2) ».

« La réflexion, s'attachant à pénétrer le mystère, conduit l'âme à travers ce qui paraît, jusqu'à la Nature invisible ; c'est comme une nuée qui rejette dans l'ombre tout ce qui paraît : ainsi... elle habitue l'âme à la vision du Secret... Cheminant ainsi vers les hauteurs... l'âme entre dans les abîmes de la connaissance de Dieu ; et, de toutes parts, sa marche est arrêtée par la Nuée divine ; alors, elle laisse tomber tout ce qui paraît et tout ce qui se comprend ; il ne lui reste plus à contempler que l'invisible et l'incompréhensible où se trouve Dieu, selon ce qui est dit de Moïse, qu'il entra dans la nuée... (3) ».

La course angoissée de l'Epouse, ses nuits de recherches sans répit et sans succès, offraient encore à Grégoire l'occasion de décrire la « nuit » de la contemplation :

Sur ma couche, pendant la nuit,
j'ai cherché Celui qu'aime mon âme,
je l'ai cherché et ne l'ai point trouvé... (Cant. III, 1-4).

... par ce nom de nuit, elle veut dire la contemplation

« Nuit » et chante le « Rayon de Ténèbre ». Cette « oscuridad », cette « tiniebla », sont-elles les mêmes que le σκότος, le γνόφος de Denys ? M. J. Baruzi (*S. J. de la C. et le problème de l'expérience mystique.* Alcan, 1924, p 311 sq. et p. 463) se pose la question : mais sa réponse ne me semble pas fort claire.

(1) Dans la *Vita Moysis* et dans le *Commentaire du Cantique.*

(2) V. M. 376 c. d., 377 c. d.

(3) *In Cant. XI,* 1000 c. d. Cf. V. M. 317 a. b.

de l'invisible, la nuée où était Dieu, et où Moïse entra. Quand elle y est arrivée, on lui apprend qu'elle est aussi loin d'avoir atteint la perfection que si elle n'avait pas commencé à monter !

J'ai été honorée de dons parfaits (dit l'Epouse) ; *je me suis reposée comme sur un lit dans ce que mon intelligence pouvait comprendre :* mais quand je fus entrée dans l'invisible et que, abandonnant les sens, je fus enveloppée par la nuit divine, cherchant celui qui se cachait dans la nuée, alors, j'avais bien l'amour, mais lui, il échappait à la prise de mes pensées ; je le cherchais sur ma couche durant la nuit, j'aurais voulu savoir ce qu'est son essence... où elle est... mais lui, je ne l'ai pas trouvé. Je l'appelais par son nom, — autant que je pouvais donner un nom à l'Innommable — mais aucun nom n'arrivait jusqu'à lui (1).

Et ailleurs :

Quand elle a dépassé sa nature, quand rien de familier ne l'empêche plus de connaître l'Invisible, l'âme ne s'arrête pas de rechercher Celui qu'elle ne trouve pas... Je l'ai cherché et ne l'ai point trouvé... Et comment aurait-elle pu trouver Celui que rien de connu ne peut indiquer ? Celui qu'elle trouve toujours loin de toute connaissance, comment l'exprimerait-elle par un vocable, par un nom ? Elle invente tous les noms qui peuvent signifier la Béatitude ineffable : Tu es Dieu, plein de miséricorde, de pitié ; tu es véritable, force, soutien, refuge... l'âme appelle le Verbe comme elle peut, mais elle ne peut pas comme elle veut, car elle veut plus qu'elle ne peut, et elle ne voudra jamais autant qu'Il est (2).

Car c'est la raison de cette poursuite qui toujours recommence, et sans cesse échoue : elle est interminable, parce que Celui qui l'attire est infini : « Toute notion qui prétend l'envelopper devient un obstacle à le trouver ». Aussi « les gardes » — c'est-à-dire la création spirituelle et matérielle — « se taisent-ils quand elle les interroge : L'a-

(1) *In Cant. VI*, 892-c.-893 c.
(2) *In Cant. XII*, 1028 a. d.

vez-vous vu, Celui que mon cœur aime? (Cant. III, 2). Leur silence montre bien que, pour eux aussi, Il est insaisissable ».

Aussi ne faut-il jamais se reposer, ne jamais croire qu'on l'a saisi : c'est même « la seule manière de le saisir : ne jamais s'arrêter à ce que l'on a saisi... ne jamais cesser de sortir de soi-même..., de tous les lieux (= de toutes les notions) que l'on a pu atteindre (1) ».

Dans le Cantique, l'Epoux semble apparaître plusieurs fois à l'Epouse : elle n'est jamais contente; après chacune des apparitions, quand elle l'a vu descendre les collines à grands pas, quand elle l'a deviné derrière les grilles de sa fenêtre, quand elle a reconnu sa voix..., quand on croit qu'elle a pu le saisir enfin et se reposer dans son embrassement, elle recommence à chercher et à se plaindre de ne jamais le trouver.

Dieu, dans l'Ancien Testament, s'était manifesté de toutes les manières, sous toutes les formes, *multifariam multisque modis*, aux âmes saintes, et jamais elles n'avaient été satisfaites. La grande « Théophanie » que fut l'Incarnation n'a pu qu'exciter encore cette soif inextinguible de Dieu : l'Epouse ne cesse de courir, elle croit toujours qu'il lui échappe, et que ce qu'elle ignore de Lui est plus beau que ce qu'elle en sait :

Dans ses premières démarches, l'âme l'avait connu autant qu'elle en était capable. Mais comme ce qu'elle n'a pas saisi dépasse infiniment ce qu'elle a saisi, l'Epoux apparaît plusieurs fois à l'âme... Supposons quelqu'un s'approchant de la source dont l'Écriture dit qu'elle jaillissait de la terre, si abondante qu'elle l'inondait toute... (Gen. II. 6) Il aurait admiré ces nappes immenses, ces eaux se répandant et s'épanchant à l'infini; mais il n'aurait pas dit qu'il voyait toutes les eaux... comment aurait-il vu les eaux cachées sous terre ? Même s'il était resté longtemps près de

(1) *In Cant. XII,* 1924 b.-1025 a.

la source jaillissante, il n'aurait fait que commencer à contempler les eaux...

De la même manière, celui qui regarde la Beauté divine illimitée, voyant que toujours il découvre de nouvelles splendeurs..., admire cet éternel jaillissement et ne se lasse pas de le désirer voir encore : ce qu'il pressent est toujours plus grandiose, plus divin que ce qu'il a déjà vu (1).

L'Epouse désire toujours voir : pourtant elle a déjà vu; et elle voit toujours de plus en plus, mais dans la nuit :

L'âme est enveloppée de la nuit divine : l'Epoux est là mais il ne se montre pas : comment, dans la nuit, l'Invisible se montrerait-il ? Il donne à l'âme *comme un sentiment de sa présence* (αἴσθησίν τινα τῆς παρουσίας) ; mais il évite de se laisser pénétrer clairement : il s'enveloppe de son invisible Nature (2).

Et c'est tout ce que l'Epouse peut obtenir dans la Nuit : « un sentiment de présence »...

Si l'on trouve cette doctrine exagérée, par trop agnostique, et humiliante pour l'intelligence humaine, on relira certaines pages de S. Jean de la Croix. Connaissait-il Grégoire ? Les expressions dont il se sert ressemblent étrangement à celles que nous venons de citer, par exemple, dans l'Explication du Cantique (strophe 1) :

« Tu fais bien, ô âme, de le chercher toujours caché, car tu glorifies beaucoup Dieu et t'approches beaucoup de lui, en l'estimant plus élevé et plus profond que tout ce que tu peux atteindre. C'est pourquoi ne t'arrête ni en partie ni totalement à ce que tes puissances peuvent embrasser ; je veux que tu ne veuilles jamais te satisfaire de ce que tu comprendras de Dieu, mais de ce que tu ne comprendras point de lui ; ne t'arrête jamais à aimer et à te délecter en ce que tu comprendrais ou sentirais de Dieu, mais aime et te délecte en ce que tu ne peux comprendre

(1) *In Cant. XI*, 997 d.-1000 c.
(2) *In Cant. XI*, 1001 b.

ou sentir de lui : comme nous l'avons dit, c'est là le chercher dans la foi. Puisque Dieu est inaccessible et caché, comme nous l'avons également dit, quoi qu'il te paraisse le trouver, le sentir et le comprendre davantage, tu dois le regarder toujours comme caché et le savoir caché dans le secret » (1).

Quand la théologie dit : « Dieu est infini, il dépasse toute intelligence créée... », dit-elle autre chose ? Les contemplatifs n'ont fait qu'*éprouver* cette vérité abstraite, et l'ont exprimée comme elle leur était apparue : une « flamme obscure », qui brûlait tout en eux,

... en la noche serena
con llama que consume y no da pena (2).

Florennes (Belgique). Gabriel Horn.

(1) *Cantico espiritual*, c. 1, declaración, éd. du P. Gérard, *Obras*, t. 2, p. 177.
(2) *Ibid.*, str. 39, t. 2, p. 168.

NOTES ET DOCUMENTS

VOYANTS OU VISIONNAIRES ?

Le lecteur ne trouvera pas ici une étude d'ensemble correspondant au titre de ce petit travail, mais simplement quelques notes suggérées par deux ouvrages faisant partie de la collection *Le roseau d'or* (Plon, éditeur). Ils sont bien différents l'un de l'autre : le premier est une œuvre de fantaisie ; *Sous le soleil de Satan*, de M. Georges Bernanos, le second un livre d'histoire, *La vie admirable et les révélations de Marie des Vallées*, par M. Emile Dermenghem. On comprendra, après m'avoir lu, pourquoi je les ai rapprochés.

I

La *Revue* n'a pas coutume de s'attarder aux romans. Celui de M. Bernanos l'intéresse pourtant et à un double titre. Par son sujet d'abord, qui est en plein dans le domaine de la spiritualité et aussi par les éloges, presque sans mesure, qu'une partie de la grande presse et certaines revues catholiques de marque lui ont trop généreusement décernés. Ces éloges dénotent un état d'esprit qui mérite l'attention. Mon intention n'est pas, je le dis de suite, de contester la valeur proprement littéraire du livre. Je n'ai pas qualité pour cela. Je reconnais qu'il s'est fait lire et qu'il tranche fort heureusement sur la banalité courante. J'ajouterai même qu'il a fallu à l'auteur une certaine crânerie louable pour oser se placer carrément dans les perspectives de la foi chétienne et rappeler à des contemporains plus ou moins sceptiques

que le démon joue un rôle de premier plan dans le monde des âmes, aujourd'hui comme toujours.

Cela dit, il m'est difficile d'admettre que des croyants éclairés ne soient point choqués de voir présenter comme un saint authentique, un saint à faveurs extraordinaires et à miracles, un nouveau curé d'Ars, — M. Bernanos n'a pas reculé devant cette assimilation, — qui donc? Un pauvre abbé, d'une générosité magnifique sans doute, mais illusionné autant qu'on peut l'être, « rêvant le diable » et allant jusqu'à l'absurdité avec un stupide courage, bref, contrairement aux intentions de l'auteur, une caricature de saint au lieu d'un vrai saint, dont la première qualité doit toujours être d'avoir au moins le sens commun.

On connaît le thème (1). L'abbé Donissan est un jeune prêtre, paysan mal dégrossi, d'extérieur vulgaire et fruste, jugé assez incapable par ses supérieurs, confié d'abord comme vicaire au curé de Campagne, M. l'abbé Menou-Segrais, ecclésiastique à l'esprit raffiné et aux belles manières, qui dorlote ses rhumatismes en déplorant que l'administration n'ait jamais su utiliser des talents réels auxquels il croit trop. Le contraste est réussi et nous avons une scène superbement enlevée entre ce vieux prêtre et son jeune vicaire à qui il avoue sa honte d'une vie si molle et si médiocre. L'abbé Donissan, qui a tout de suite conquis la paroisse, malgré sa gaucherie, par son dévouement sans mesure et sa manière grave de parler de Dieu, a le courage d'avouer à son curé, qui lui demande une réponse sincère, qu'il ne l'estime pas. Là-dessus, le pauvre prêtre, exténué déjà par de trop rudes travaux et d'effroyables austérités, tout de même un peu trop émotif, tombe raide devant son curé épouvanté. Ce dernier le relève et lui confirme ce qu'il lui a déjà dit : il est marqué pour la sainteté, qu'il ne trahisse pas sa vocation.

A partir de ce moment tout se gâte pour l'abbé Donissan. Egaré par le tentateur, il s'imagine que, pour sauver

(1) J'aurais pu me dispenser de cette brève analyse, tant le livre a été lu en France. Les lecteurs étrangers ne sont pas obligés d'être tous aussi informés. Pour justifier mes critiques, j'ai d'autre part besoin de préciser les points sur lesquels elles portent. Que ce soit mon excuse, si je rappelle une affabulation chez nous déjà trop connue.

les âmes, il faut aller brutalement à une sorte d'anéantissement physique de tout lui-même, à une haine sauvage de son corps, de son propre esprit qu'il abrutit par de stupides besognes, de sa paix, de sa joie et de toute espérance. Constamment obsédé, il se croit sous l'emprise de Satan, dont il éprouve d'une manière sensible la mystérieuse présence. A cet ennemi intérieur il déclare une guerre farouche, dont les âmes sont l'enjeu. Son imbécile de directeur, un vieux prêtre des environs, qu'il a choisi *à l'ancienneté*, et peut-être aussi par mortification, parce qu'il le sentait le moins intelligent de tous, n'y voit goutte et traite l'abbé Donissan comme un enfant, un bon petit enfant, comme tout le monde. C'est que « l'enfant » n'est pas du tout comme tout le monde !

Après avoir bataillé avec le démon dans le fond de son cœur, il va le rencontrer en personne, ou croire le rencontrer, dans un voyage nocturne qui est une vision de cauchemar des plus réussies. L'abbé est sur la route d'Etaples où il se rend pour aller aider aux confessions. Après avoir longtemps marché, il se trouve une première fois, puis une seconde, enfin une troisième, ramené... à son point de départ. Il se remet en route pour revenir, sans tourner la tête, de nouveau infatigable. Tout à l'heure il croyait dormir, maintenant « il ne délire pas du tout : il ne se propose aucun but singulier : *il accepte comme une aventure ordinaire ce voyage si étrangement interrompu* et ne songe bonnement qu'à rentrer le plus vite possible au presbytère de Campagne, avant le jour ». Un moment après, il ne se sent plus seul. C'est le diable fait homme qui trotte autour de lui sous les apparences d'un jovial garçon, connu dans les foires des environs comme courtier d'ânes et de bidets. Alors commence une fantasmagorie sans nom, pendant laquelle le lecteur se demande continuellement si le pauvre abbé dort simplement à poings fermés sur un bord de talus et « rêve le diable » ou bien si, tout en marchant, il est victime d'une hallucination prolongée, car je ne pense pas que beaucoup réalisent l'hypothèse, digne de Léo-Taxil, de l'esprit des ténèbres en veste de cuir, dialoguant réellement avec l'abbé.

— Etes-vous marié ? interrogea l'abbé Donissan (qui ne se dou-

tait pas encore de l'identité de son compagnon) ». Celui-ci éclata de rire : « Marié avec la misère. Où voulez-vous que je trouve le loisir de penser sérieusement à tout ça ? On va, on vient, on ne s'attache pas. On prend son plaisir en passant ». Il se tut, puis reprit avec embarras : « Je vous demande pardon : ce n'est pas des choses à dire à un homme comme vous. Appuyez franchement sur la droite : il y a près d'ici un fond plein d'eau ». Puis ils s'assoient comme de bons camarades sur le manteau de gros drap que le singulier maquignon vient d'étendre à terre.

— J'étais sur la route derrière vous quand vous la cherchiez à quatre pattes... votre route... Ho ! Ho !

— Je ne vous ai pas vu, murmura l'abbé Donissan... Est-ce possible ? Etiez-vous là vraiment ? Sauriez-vous me dire...?

Il n'acheva pas. Le glissement reprit d'une chute sans cesse accélérée, perpendiculaire. Les ténèbres où il s'enfonçait sifflaient à ses oreilles comme une eau profonde.

Suivent des pages et des pages que l'on dirait conçues elles aussi en rêve. L'abbé s'endort dans les bras de Satan :

Dors sur moi, lui dit celui-ci, nourrisson de mon cœur. Tiens-moi ferme, bête stupide, petit prêtre, mon camarade. Repose-toi. Je t'ai bien cherché, bien chassé. Te voilà. Comme tu m'aimes ! Mais comme tu m'aimeras mieux encore, car je ne suis pas près de t'abandonner, mon chérubin, gueux tonsuré, vieux compagnon pour toujours... Mes délices sont d'être avec vous, petits hommes-dieux, singulières, singulières, si singulières créatures ! A parler franc, je vous quitte peu. Vous me portez dans votre chair obscure, moi dont la lumière fut l'essence — dans le triple recès de vos tripes — moi Lucifer... je vous dénombre. Aucun de vous ne m'échappe. Je reconnaîtrais à odeur chaque bête de mon petit troupeau.

Le visage du saint de Lumbres avait la pâleur et la rigidité du cadavre. Par sa bouche, relevée aux coins d'une grimace douloureuse qui ressemblait à un effrayant sourire, par ses yeux durement clos, par la contraction de tous ses traits, il exprimait la souffrance. Le maquignon le voyant passer lui donne une bourrade : « Hé ! l'abbé, vous passez, l'ami ! vous êtes froid... Hé là !

Suit une vraie scène de magie noire :

Se baissant avec une agilité singulière, il (le diable) prit au hasard un caillou du chemin, le leva vers le ciel entre ses doigts, prononça les paroles de la consécration, qu'il termina par un joyeux hennissement... D'ailleurs tout se fit avec la rapidité de l'éclair. L'écho du rire parut retentir jusqu'à l'horizon. La pierre rougit, blanchit,

éclata soudain d'une lueur furieuse. Et toujours riant, il la rejeta dans la boue, où elle s'éteignit avec un sifflement terrible.

— Cela n'est qu'un jeu, fit-il, un jeu d'enfant. Cela ne vaut pas la peine d'être vu.

Certes! oserai-je dire, ni d'être imaginé. En voilà des calembredaines! Ce qui suit ne vaut pas mieux. Après avoir quitté son terrible compagnon, l'abbé se remet en marche. Il rencontre en route un brave carrier dont Dieu lui fait connaître, par une sorte de lecture de pensée mystérieuse et sans que la conversation eût été engagée, la pureté d'âme merveilleuse. Le démon avait prédit à l'abbé cette aventure, comme aussi une autre *lecture d'âme* aussi étonnante, portant, la seconde fois, sur la conscience un peu malpropre de Mouchette, fille-mère des environs, connue du lecteur depuis les premières pages du livre. Après l'affreuse nuit décrite plus haut, le colloque matinal de cet abbé avec cette pauvre fille en qui il voit « le signe de Dieu » ne manque pas de pittoresque. Peu après, saisie de désespoir, Mouchette, plus qu'à moitié hystérique, va invoquer Satan, prendre un rasoir et face à la glace, froidement, s'ouvrir le cou.

Laissons-la pour suivre l'abbé Donissan de retour chez son curé. Ce dernier se fait rapidement narrer l'aventure, les aventures de cette épouvantable nuit. Les confidences écoutées, son bon sens n'hésite pas... « Nous ne sommes plus au temps des miracles. On les craindrait plutôt, mon ami. L'ordre public y est intéressé. L'administration n'attend qu'un prétexte pour nous tomber dessus. De plus la mode est aux sciences — comme ils disent, neurologiques, — un petit bonhomme de prêtre, qui lit dans les âmes comme dans un livre... On vous soignerait, mon garçon! »

M. Bernanos raille agréablement la courte sagesse des hommes de science et les vues étroites que les administrations dénomment prudence. Il n'empêche que l'évêché eut joliment raison d'envoyer l'abbé Donissan se soigner quelque temps à la Trappe sous la surveillance d'un bon spécialiste. Surtout si l'on ajoute aux faits déjà à sa charge la fin lamentable de Mouchette. Agonisante elle avait demandé le prêtre. Donissan était accouru et malgré les protestations du père Malorthy n'avait rien trouvé de mieux

que d'emporter la mourante pour lui faire rendre le dernier soupir... à l'église. En voilà un drôle de saint et fameusement équilibré !

La suite du roman nous le montre plus pitoyable encore. Ne s'avisera-t-il pas, pour confondre Satan, d'obtenir de Dieu un miracle, un vrai, ni plus ni moins : une résurrection. Et ce qui est également insensé, il s'imaginera l'avoir un instant obtenue. La scène dans laquelle cet infortuné entre seul dans la chambre du petit mort, fixe longuement ses paupières mal closes, puis l'empoigne, l'élève vers le ciel puis croit voir les yeux du cadavre s'ouvrir et le regarder, est simplement écœurante. A moins d'être un peu fou, on n'est pas bête à ce point. Voilà le saint de Lumbres, en faveur de qui après sa mort Dieu est censé avoir fait des miracles !

Gardons-nous d'ailleurs d'exagérer l'importance de ce personnage. L'abbé Donissan est un fantoche créé par l'imagination de M. Bernanos, qui, une autre fois, sera mieux inspirée. Tout ce que je voulais dire, après plusieurs autres d'ailleurs (2), c'est que cet abbé, s'il avait été un per-

(2) Parmi les critiques autorisés qui ont fait à M. Bernanos un reproche analogue, je signale le R. P. de Tonquédec dont la compétence en ces manières est bien connue : « Ce qui est déplaisant, écrit-il, c'est que cette terrible aventure spirituelle se double, dans le roman, d'une déplorable aventure pathologique. Et encore ici, entendons-nous bien, je ne prétends pas que le mélange n'existe pas dans la réalité. Je sais que la grâce peut fleurir même chez les détraqués et les demi-fous, bref partout ailleurs que dans la démence pure. Je connais de ces malheureux qui souffrent un martyre affreux et méritoire, qui, dans le crépuscule hagard de leur conscience, pratiquent d'admirables vertus, qui se sanctifient merveilleusement. Mais puisque Bernanos avait conçu le noble et hardi dessein de jeter, pour ainsi dire, la sainteté toute crue devant les yeux de nos contemporains, j'eusse aimé qu'il la prît à l'état pur, sans cette complication maladive qui la dépare, qui risque de la faire mal comprendre, de la déprécier dans les esprits, d'amorcer de regrettables confusions, auxquelles une certaine psychologie, à prétentions scientifiques, n'est que trop encline. » (*Correspondant*, 25 juillet 1926, *Autour du Soleil de Satan*, Essai de critique théologique, p. 207). La seule nuance qui me sépare du P. de Tonquédec, est, on l'a compris, une accentuation un peu plus marquée du détraquement cérébral de l'abbé Donissan, détraquement qui me paraît assez grave pour rendre suspectes toutes ces prétendues relations avec le diable. La nuance a évidemment son importance.

sonnage réel, n'aurait absolument aucune chance d'être placé sur les autels.

Mais alors, interrogera plus d'un lecteur, que faites-vous des récits de diableries dans les vies de saints très authentiques? Les interprétez-vous toujours de la même manière? Sont-ce toujours des illusions et des signes infaillibles de fatigue cérébrale? — Cette manière simpliste de traiter le préternaturel démoniaque ne serait certainement pas admissible. Tout catholique doit croire à l'existence des démons et à leur influence réelle comme tentateurs. Certaines possessions diaboliques ne peuvent pas être niées, à commencer par celles dont le récit est narré dans les Evangiles. Tout cela je l'admets et suis tout disposé à attribuer aux démons des effets qu'il est *impossible* d'attribuer soit à une cause naturelle, soit à Dieu. Mais quand un sujet se présente avec un ensemble de tares nerveuses suffisamment caractérisées, ses expériences diaboliques (tout comme ses expériences mystiques) me deviennent immédiatement très suspectes. J'ajoute qu'il y a de ces prétendues expériences dont le caractère pathologique se révèle *par lui-même* à qui connaît les cadres généraux de certaines psychopathies. Ces dernières peuvent d'ailleurs coexister quelquefois avec un jugement sain et elles ne sont pas toujours l'indice de la folie même partielle. J'accorderais enfin que les saints véritables ont pu eux aussi quelquefois « rêver le diable, les anges, les saints et Dieu lui-même », mais pour qu'ils aient pu être des saints, il faut que l'ensemble de leur vie mentale ait été sage, raisonnable, humainement équilibré. La folie de la croix n'est jamais la folie tout court.

II

La vie de Marie des Vallées est l'une des plus étonnantes de l'histoire des mystiques; non point qu'elle soit particulièrement remplie de merveilles physiques, de prodiges matériels et d'événements extraordinaires, mais parce qu'elle nous présente le fait mystique et le fait chrétien sous un jour si direct, à un degré si catégorique et d'une façon si radicale que l'esprit humain est saisi et même choqué de se trouver si nettement face à face avec des questions qui le dépassent. Elle est allée du premier coup au nœud même du problème pathétique et a décrit ses expériences au moyen des symboles les plus

vivants. Elle a dressé sans hésiter et de toutes ses forces l'étendard de contradiction et l'épée nue qui tranche dans la chair vive (*Vie*, p. 9).

C'est en ces termes un peu grandiloquents, mais assurément prometteurs que M. Dermenghem présente Marie des Vallées (3). Je vais emprunter à son texte de quoi donner une idée succinte de cette existence très particulière, sans mêler à ce récit aucune réflexion critique. Le tableau achevé, il sera plus aisé de justifier l'impression d'ensemble qui s'en dégagera. Je fais simplement observer que cette femme d'une haute vertu vécut en un temps et dans un pays, où tout le monde croyait dur comme fer à la fréquence des diableries et des possessions, aux sorciers, aux sabbats et à toutes les abominations de la magie noire (4).

(3) La seule Bibliothèque nationale possède près de 20 volumes de manuscrits relatifs à Marie des Vallées. On en trouvera la liste dans le volume de M. l'abbé J.-L. Adam : *Le Mysticisme à la Renaissance ou Marie des Vallées dite la Sainte de Coutances*, 1re édition, Paris, 1894, p. 42 et suivantes. Ne prétendant en aucune façon donner une étude de première main, faite sur les textes originaux, je me contenterai d'apprécier les faits tels qu'ils nous sont présentés par M. Dermenghem. On sait quelle campagne haineuse de diffamation a été menée par les jansénistes contre tout ce qui touchait à saint Jean Eudes et à la dévotion du Sacré-Cœur. Certains documents conservés par les ennemis de Marie des Vallées sont éminemment suspects. M l'abbé Bremond que j'aurai souvent l'occasion de citer, a consacré un chapitre de son *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* à saint Jean Eudes et à Marie des Vallées. (T. III, *La conquête mystique*. 3e partie, ch. 2.) On trouvera là quelques indications bibliographiques indispensables à qui voudrait pousser plus à fond l'étude de cette célèbre mystique.

(4) On lira avec profit sur la question de la magie l'article que le R. P. Gardette, S. J., vient de donner au *Dictionnaire de Théologie catholique* (*Magie*, t. IX, c. 1510-1550). Nous sommes loin du temps où Suarez considérait comme une vérité de foi la réalité de pactes efficaces avec le démon. Personne ne songe à nier l'existence de la sorcellerie ni à l'innocenter ; mais de là à considérer comme prouvés tous les prodiges de la magie noire, il y a loin. L'auteur que je viens de citer pense que le doute reste permis. Dans tous les cas, l'excessive crédulité à la fréquence du démonisme fait presque autant de mal qu'un scepticisme trop accentué. Critiquant les prétendues preuves expérimentales de la réalité de la magie noire, le P. Gardette écrit : « Au lieu d'une multitude de faits, dont aucun peut-être n'est mis hors de conteste et pour lesquels la critique des sources est à peu près impossible, on préférerait en avoir seulement une demi-douzaine contrôlés par une commission

Elevée dans ces idées et sans être ni plus ni moins crédule que son entourage, elle accepta tout bonnement dès son enfance et conserva toute sa vie les convictions qui faisaient partie intégrante de la psychologie de l'époque.

Marie naquit, le 15 février 1590, à Saint-Sauveur-Lendelin, au diocèse de Coutances et fut très malheureuse dès sa jeunesse. Un beau-père brutal, boucher de son métier, la rouait de coups. Pour fuir ce triste foyer, elle se plaça et tomba sur des gens horriblement immoraux, « pires que des démons ». Elle avait dix-neuf ans lorsque, à la fête de saint Marcouf, un jeune homme, dont elle avait refusé la main, « passant près d'elle dans une foule de peuple, la poussa : et *au même instant* elle se sentit atteinte d'un mal étrange, et s'en retourna malade chez elle. Là où étant arrivée elle tomba pâmée : et ayant la bouche ouverte d'une façon affreuse, elle commença à jeter des cris et hurlements d'une façon effroyable... Tous les remèdes humains qui y furent employés pour la soulager, dans ces maux extrêmes qu'elle souffrait, étant sans effet, on commença de douter qu'ils ne procédassent de l'opération du diable » (4 bis). Pour se venger, le prétendant évincé s'était procuré un maléfice chez une sorcière des environs et l'avait sans doute jeté sur Marie ; craignant d'être poursuivi (car s'il avait été condamné, il n'aurait pas échappé au feu), il avait disparu du pays.

Marie devait souffrir de ce mal étrange presque jusqu'à sa mort. Pendant les trois années qu'elle resta encore à Saint-Sauveur, tour à tour hurlante et pâmée, en proie à des souffrances presque sans répit, elle vécut pour ainsi dire sans fermer l'œil une heure de suite (5).

de savants, comme en 1922 et 1923 étaient contrôlés en Sorbonne, pour leur plus grand malheur, les phénomènes de spiritisme obtenus par Eva Carrère et Jean Gusik. » (col. 1527).

(4 bis) Récit du P. Eudes (cf. Bremond, *op. cit.*, p. 606).

(5) *Vie*, p. 15. Ses mauvais hôtes lui firent endurer tout ce qu'ils étaient capables de faire, la soufflétant, la frappant *de ses propres mains* et remplissant toutes les parties de son corps de cruelles douleurs. (Adam, *op. cit.*, p. 58). Un jour qu'elle parlait en extase et avec un merveilleux embrasement de l'Ire de Dieu, « elle perdit brusquement l'usage du bras droit qui ne lui fut concédé qu'un instant pour le lever

Dans les années qui suivirent, elle se croyait en butte aux persécutions de tous les sorciers du pays. Un démon ayant par sa bouche accusé de maléfices un gentilhomme des environs, ce dernier la dénonça à l'évêque de Coutances qui la fit interroger et examiner. Deux fois elle dut faire la preuve de sa viginité On rechercha aussi sur elle, en la piquant sur tout le corps avec des épingles enfoncées dans les chairs, l'insensibilité que l'on croyait être la griffe du diable. Elle répondit, paraît-il, à des questions posées en latin, en grec et même en hébreu, fut déclarée fille de vertu et dûment exorcisée. Le diable tint bon et résista aux prières de l'Eglise. Ce démon qui la torturait avait soin pourtant de ne rien dire d'inconvenant quand il se trouvait en présence de personnes qu'il aurait pu scandaliser, devant des enfants, par exemple.

Marie souffrit à cette époque des maux les plus bizarres, dans le détail desquels il faut bien pénétrer pour se faire une idée juste de leur origine probable.

Les démons disaient qu'elle resterait sans boire ni manger jusqu'à ce qu'on eût trouvé un sorcier de qui provenait un maléfice. « Ce sorcier finit, raconte-t-on, par être découvert, il fut amené devant elle et s'écria, protestant avec véhémence contre l'accusation : « Si je lui ai donné quelque chose, qu'elle me le rende. » — « Oui-da, répondit le démon, elle rendra tout maintenant, qu'on apporte un plat.» — Marie des Vallées n'avait pas mangé depuis trois jours. Une cuvette ayant été aussitôt apportée, elle y vomit une matière informe et grisâtre. « Voilà le charme, dit par sa bouche l'esprit malin. Il est fait de la cervelle d'un petit enfant (6) ».

Une autre fois, Marie des Vallées aurait vomi une araignée : dans une autre circonstance, plongée dans un bassin d'eau bénite, elle en serait sortie laissant le bassin grouillant de petits vers.

Un certain coffret de reliques fut pour Marie des Vallées la source d'autres souffrances pires que les précédentes. Le prétendu reliquaire n'était, paraît-il, lui-même qu'un affreux

solennellement en attestation de la vérité de ce qu'elle disait et dont elle fut privée dès lors jusqu'à la fin de ses jours. » (*Vie*, p. 77).

(6) *Vie*, p. 23.

sortilège qui tendait à l'exciter au blasphème, à l'impudicité, au meurtre, la poussant à étrangler et à égorger, à démembrer et à dévorer tout le monde.

Pour se préserver de toute faute et obtenir le pardon de Dieu en faveur des sorciers, la malheureuse eut la généreuse mais effroyable idée de s'offrir pour supporter l'effet de tous les charmes jetés par ces criminels et d'être maudite à leur place. « Je m'offre à souffrir dans le temps les peines éternelles afin qu'ils en soient délivrés. — Ce n'est pas assez, répond Notre-Seigneur, ils ont mérité l'Ire de Dieu. — Je m'offre aussi, ajouta-t-elle à souffrir l'Ire de de Dieu. — Tu ne sais pas ce que tu demandes, dit Notre-Seigneur. — Si vous saviez, dit-elle avec sa simplicité, le grand désir que j'ai de souffrir, vous ne diriez pas cela (7) ».

Après la période des charmes (1609-1614), Marie des Vallées pria continuellement Dieu qu'il l'acceptât en holocauste et victime expiatoire. C'est à cette époque qu'elle eut une vision « non imaginative ni corporelle, mais purement spirituelle » dans laquelle la Divine Volonté lui déclara que, pour être préservée de toute coulpe, « il fallait un *échange total de sa volonté avec celle de Dieu* ». A ce moment aussi, elle se persuada qu'en acceptant cet échange, elle acceptait d'être comme *excommuniée* par la volonté de Dieu, en tant que victime de sa colère ; d'où obligation d'être desormais privée complètement de la Sainte Communion, même de la communion pascale (8). Marie voyant l'acceptation de ce sacrifice comme un acte d'héroïque générosité s'y résigna d'un cœur magnanime ; en fait elle passera trente-cinq ans sans recevoir l'Eucharistie. Elle gardera cependant toujours la ferme résolution d'obéir à l'Eglise en tout ce qui lui sera possible. Elle fut aussi pendant le même laps de temps dans l'impossibilité de se confesser.

Du jour où elle fut ainsi « excommuniée » par la Volonté divine, voulait-elle, pour obéir aux prêtres, s'appro-

(7) *Vie*, p. 26.

(8) « Pourquoi suis-je privée de la sainte Communion, demande un jour Marie des Vallées à Notre-Seigneur ? — C'est une chose à part, dit le Fils de Dieu. C'est que ma Passion vous a été donnée au lieu du Saint Sacrement, et que la Divine Volonté veut vous faire vivre dans la mort. » (*Vie*, p. 54).

cher de la Sainte Table, aussitôt ses membres se raidissaient, sa bouche se fermait, parfois même « ses démons » la terrassaient pour l'en empêcher. Pendant la première année, on l'exorcisa en vain *tous les jours* devant le Saint-Sacrement pour essayer de briser cette impossibilité matérielle (9).

Dès lors Marie s'appliquait tellement à suivre les ordres dictés par l'Invisible qu'elle n'avait, pour ainsi dire, aucune liberté pratique. La Divine Volonté lui ordonnait certaines de ses actions jusqu'aux plus menus détails. Elevée à l'union tranformante, continue le biographe, elle ne vivait réellement « que pour Dieu, par Dieu et en Dieu, selon l'idéal chrétien (10) ». Tous ses actes extérieurs, même les plus insignifiants, étaient *pleins de mystères*. Ils étaient des *figures*, dont on lui donnait parfois l'explication, des *symboles* de grandes choses passées, présentes ou à venir.

Parfois on lui faisait dire quantité de prières auxquelles elle n'entendait rien. Comme un jour elle s'en étonnait, Notre-Seigneur lui répondit : « Nous ne vous demandons que la prononciation des paroles. C'est moi qui suis votre esprit et qui prie en vous et pour vous, en esprit et en vérité. Et c'est ma Mère qui est toujours en contemplation *en vous* et pour vous (11) ». Elle fut deux ans sans pouvoir sortir de sa maison. Exorcisée en latin tandis qu'elle était dans cet état, les démons répondirent en la même langue « *Oportet magis obedire Deo quam hominibus* ». Et elle refusa de sortir ou plutôt en fut empêchée par ses démons. Car chose curieuse le diabolique et l'union avec Dieu marchaient de pair. Essayant un jour de sortir, elle tomba à terre « comme un sac mouillé ».

La *peine d'enfer* (1615-1618), le *mal de douze ans* (1621-1633), le *mal du cœur* (1654), représentent diver-

(9) *Vie*, p. 46.

(10) *Vie*, p. 10.

(11) *Vie*, p. 5. Parmi les innombrables révélations reçues de Notre-Seigneur, il y en a de bien inintelligibles, celle-ci par exemple : Jésus lui dit un jour que le linge dont il avait essuyé avant la cène les pieds de ses apôtres était sa propre figure : il se servirait de Marie des Vallées pour essuyer tous les péchés du monde.

ses étapes des épreuves terribles auxquelles fut successivement soumise Marie des Vallées. Pendant la première, elle fut en proie à tous les tourments de l'enfer, peine des sens et peine du dam. Les « furies infernales » qui s'étaient emparées d'elle étaient :

1° Une *faim* terrible qu'elle avait vu venir sur elle sous la forme d'un lion dévorant, au moment où la sentence de sa condamnation avait été prononcée. Une planète entière de pain n'eut pu la rassasier (!).

2° Elle vit venir à elle le *désespoir* qui est le roi de l'enfer. Le voyant s'emparer d'elle, elle pria Dieu de la garder de rien dire qui l'offensât, *etc*,, *etc*. (12).

Une nuit enfin, la malheureuse, réduite au dernier degré du désespoir, annonça aux deux ecclésiastiques qui la gardaient qu'elle allait se tuer. Pour ne pas en être empêchée par Dieu, elle s'efforça de l'irriter en fulminant les plus affreux blasphèmes. « Elle prend un couteau, s'étend les bras pour se l'enfoncer dans la poitrine. Mais au même instant, les bras lui demeurèrent raides comme un bâton et le couteau lui tombe à terre. Elle reprend conscience, se rend compte qu'elle est encore de ce monde, qu'elle peut encore se sauver... Puis Notre-Seigneur la prit en sa main comme on prendrait une balle et avec une fureur et impétuosité incroyables, la jeta dans le plus profond de l'enfer. A cet instant, la vue qu'elle avait d'être encore sur la terre et l'espérance de se pouvoir sauver lui furent ôtées et elle s'écria ainsi : « Ah ! c'est maintenant que je suis damnée tout à fait ! et tous ses tourments redoublèrent (13) ».

Parmi les ordres que Marie des Vallées recevait de la Divine Volonté, il y en avait de fort étranges et de bien incompréhensibles : Jésus-Christ lui fit faire un jour dans Coutances une procession symbolique. Elle devait d'abord

(12) *Vie*, p. 66.

(13) *Vie*, p. 70. Pendant son enfer, si Marie entrait dans une église, elle voyait toutes les statues des Saints indignés contre elle, lui faire des signes menaçants. Saint-Etienne seul faisait exception ; car le protomartyr qui, au moment de sa mort a prié pour ses bourreaux, a le pouvoir de prier désormais pour tous les méchants et même pour les excommuniés (*ibid.*, p 63).

aller réciter les litanies du Père au beau milieu de la grande place de la ville, puis les litanies du Fils dans le plus sale cloaque qu'elle pourrait trouver, enfin celles du Saint-Esprit devant un crucifix à l'église. Tout cela avait une signification symbolique que Dieu lui expliqua. Tandis qu'elle récitait les litanies, agenouillée dans un cloaque malodorant, sous les remparts de la ville, les gamins la huaient et lui jetaient des pierres, comme on fait à une pauvre folle. « Les bons bourgeois pour la plupart hochaient la tête et la blâmaient ! — Mais la Vierge qu'elle avait d'abord vu pleurer amèrement vint la consoler d'un ton joyeux : « O ma fille ! nous voilà bien ! Dites maintenant *Regina coeli laetare, alleluia* ». Les litanies dans le cloaque étaient pour obtenir la conversion des mauvais prêtres...

Elle attendit longtemps l'arrivée du Grand Jubilé que Dieu lui avait promis, cela devait être une rémission des peines dues aux péchés des personnes dont elle s'était chargée. « Un jour, raconte-t-elle, je commençai à dire à Notre-Seigneur : — Mais il y a longtemps que je n'ai pas eu de vos nouvelles. Je vous en prie, envoyez-moi un mot de lettre seulement. — Un peu après, j'entends une voix qui me dit à l'oreille : Voici venir un courrier qui vous apporte des lettres. Aussitôt je vis venir la Force sur un cheval blanc, qui signifie la joie, qui portait en croupe la Vérité, laquelle avait écrit et portait des lettres. Etant arrivée, la Vérité me bailla un grand papier qui était fort large et écrit et me dit : Voilà le Jubilé que je vous avais promis. Et Notre-Seigneur m'a dit encore que l'explication générale ne s'en fera qu'après un grand et épouvantable signe qui arrivera. Mais il ne m'a pas expliqué quel sera ce signe (14) ».

On ne voit pas bien comment s'accorde le fait de ces visions imaginatives et apocalyptiques avec l'affirmation de très graves contemporains qui nous soutiennent que Marie des Vallées n'avait que des visions intellectuelles. Peu importe !

Il est certain, en tous cas, que la malheureuse voyait beaucoup de choses stupéfiantes, et d'un symbolisme inquiétant. Ainsi « elle voit, un jour, Jésus-Christ et Notre-

(14) *Vie*, p. 225.

Dame qui apportent dans son lit une femme morte, puis une femme qui se tue d'un coup de couteau, puis une femme aux mains et aux pieds troués. Un ange apporte trois bûches dont deux avec un sac à charbon. Il lui ordonne de les allumer pour brûler et fondre ensemble les trois femmes. Celles-ci représentent, en effet, la première la gentilité morte à Dieu, la seconde la Synagogue et les hérétiques qui se tuent eux-mêmes par la mauvaise foi, la troisième l'Eglise crucifiée par ses propres enfants. Elles sont mises toutes trois dans le lit de la sœur Marie en qui s'est renouvelée la Passion du Christ : elles seront ressuscitées, purifiées par le feu de la Grande Tribulation et fondues ensemble lors de la Conversion Générale. L'Ange c'est Jésus-Christ, Ange du Grand Conseil. L'Eglise n'a pas de sac à charbon parce qu'elle sera châtiée plus rigoureusement comme la bûche verte, qui met plus de temps à brûler que le charbon bien que son feu soit plus violent (15) ».

Il me semble entendre le lecteur, aussi saturé de lire ces pauvretés que moi de les écrire, demander grâce.

Je m'en tiendrai là, en effet, pour ce qui est de l'exposé des faits. Quant à l'appréciation qu'ils comportent, il ne me sera pas bien difficile, je l'espère, de faire partager à quiconque m'aura lu une conviction qui me paraît s'imposer.

J'en viendrais là tout de suite, si je ne devais pas, au préalable, exposer au moins sommairement la manière dont a été jugée par d'autres la vie de Marie des Vallées.

Intentionnellement, je n'ai encore rien dit des relations de cette femme extraordinaire avec saint Jean Eudes. Elles furent des plus étroites et si Marie des Vallées reçut beaucoup au point de vue spirituel de ce très saint et sage directeur, elle lui donna aussi de précieuses lumières (16).

(15) *Vie*, p. 230.

(16) Ceci ne fut point particulier à saint Jean Eudes. Parlant des maîtres bérulliens, M. l'abbé Bremond écrit : « Leur intellectualisme prétendu, leur apparente subtilité s'incline devant l'inspiration des mystiques et des plus simples. Madeleine de Saint-Joseph et la chétive Catherine de Jésus dirigent Bérulle ; une femme du peuple, Marie des Vallées, le P. Eudes ; Marguerite de Beaune, M. de Renty ; Agnès de

Il y aurait évidemment de l'impertinence et même quelque peu de sottise à ne pas tenir le plus grand compte de l'opinion d'un tel témoin. Or le saint estimait Marie des Vallées comme une personne non seulement très vertueuse, ce qui n'est pas contestable, mais aussi *du meilleur esprit qu'il fût*. Voici d'ailleurs comment il a formulé lui-même son appréciation :

Tous ceux qui la visitent avec un esprit de charité expérimentent qu'il y a en elle une source de grâces et de bénédictions de laquelle on ne peut s'approcher sans en ressentir les effets. Elle gagne tous les cœurs par sa grande humilité, bonté, simplicité, sincérité, obéissance, patience, charité et mansuétude. Nous n'y voyons aucun mauvais fruit, mais nous y apercevons quantité de bons, ce qui est la marque la plus certaine et que Notre-Seigneur nous a donnée, pour discerner l'esprit de vérité... Nous voyons une personne en la vie de laquelle, depuis soixante-trois ans qu'elle est au monde, il ne se trouve rien de répréhensible... Nous voyons enfin une personne par la bouche de laquelle l'Esprit-Saint dit un très grand nombre de belles et saintes choses, sous diverses figures et paraboles, qui est son style et sa manière ordinaire de parler, ainsi qu'il se voit dans le langage des prophètes et dans celui de Notre-Seigneur Jésus-Christ par lesquels il a parlé (17).

S. Jean Eudes reconnaît avoir reçu par l'intermédiaire de « l'Aigle », comme il appelle cette sainte fille, des lumières signalées concernant sa propre conduite et les œuvres à entreprendre, notamment, au dire de ses biographes, pour l'établissement du culte des Saints Cœurs de Jésus et de Marie, la fondation de la Congrégation de Jésus et de Marie, l'institution de Notre-Dame de la Charité (18).

Langeac et Marie Rousseau, et plusieurs autres, M. Olier. » (*Conquête Mystique*, p. 5).

Il serait facile de découvrir les raisons historiques et psychologiques pour lesquelles on aurait de la peine à trouver un pareil ensemble de grands spirituels ignatiens dirigés par des femmes. Sur ce petit détail les deux Ecoles, que l'on se plaît trop souvent à opposer, diffèrent évidemment l'une de l'autre. On est un peu plus méfiant de la mystique chez les disciples de S. Ignace, parce qu'après lui, on en craint, peut-être jusqu'à l'excès, les contrefaçons.

(17) *Vie*, p. 150.

(18) *Vie*, p. 83.

Ailleurs, le saint affirme que Dieu a donné à Marie des Vallées :

un corps de bonne pâte, bien composé et du meilleur tempérament qui puisse être. Il lui a donné un esprit qui n'a rien de féminin, vous n'y voyez point la faiblesse, la légèreté, l'inconstance et les défectuosités qui sont ordinaires aux personnes de ce sexe. C'est un esprit clairvoyant, solide, ferme, judicieux, doué d'un grande prudence et sagesse, joint à une très grande simplicité. C'est ici une des choses auxquelles le très célèbre Gerson dit qu'il faut prendre garde quand il est question de discerner l'esprit de vérité, car d'ordinaire les illusions de l'esprit malin se rencontrent dans les personnes qui sont d'un tempérament mélancolique, d'un esprit léger, d'une imagination faible. Et quand l'esprit de Dieu veut opérer quelque chose d'exceptionnel dans une âme, quoiqu'il n'ait que faire de nos dispositions naturelles, néanmoins il a coutume de choisir des personnes de bon sens et d'un jugement ferme et solide. Tous ceux qui connaissent la Sœur Marie savent qu'elle a le sens commun très excellent, l'esprit net et pénétrant, le raisonnement fort, le jugement solide et la conduite pleine de prudence (19).

Il fallait citer en son entier ce témoignage capital d'un homme aussi éminent que saint Jean Eudes. Toute interprétation de la vie extrordinaire de Marie des Vallées doit s'arranger pour cadrer avec lui (20).

(19) *Vie*, p. 142.

(20) Je laisse aux historiens le soin de décider dans quelle mesure saint Jean Eudes doit l'inspiration de ses initiatives principales aux suggestions de Marie des Vallées. Il y a coïncidence d'époque entre le moment où il fit sa connaissance et celui où il conçut le dessein de fonder deux congrégations, l'une d'hommes, l'autre de femmes, mais je ne crois pas qu'il ait jamais affirmé expressément que ce fut à l'instigation de sa dirigée. Voici d'ailleurs comment il s'exprime à ce sujet dans son *Memoriale Beneficiorum Dei* : « En cette année, au mois d'août, Dieu me fit une des plus grandes faveurs que j'aie jamais reçues de son infinie bonté ; car ce fut en ce temps que j'eus le bonheur de commencer à connaître la sœur Marie des Vallées, par laquelle sa divine majesté m'a fait un très grand nombre de grâces signalées. Après Dieu, j'ai l'obligation de cette faveur à la Très Sainte Vierge Marie ma très honorée Dame et ma très chère Mère, dont je ne pourrai jamais assez la remercier. En cette même année 1641, Dieu m'a fait la grâce de former le dessein de l'établissement de notre Congrégation dans l'octave de la Nativité de la Sainte Vierge. En cette même année 1641, Dieu m'a fait la grâce de commencer l'établissement de la maison de Notre-Dame de

Les historiens modernes s'y sont essayés. Aucun ne met en doute la très haute vertu de Marie. Les divergences commencent lorsqu'il s'agit de trancher cette autre question beaucoup plus épineuse : Marie des Vallées a-t-elle été réellement possédée, ou une grande névrosée, ou bien y a-t-il eu, chez elle, association de troubles psychiques et de phénomènes d'origine diabolique?

« Possession ou névrose, écrit M. Henri Bremond, nous ne savons et nous n'avons cure de le savoir : il nous suffit

la Charité, le jour de la Conception Immaculée de la Sainte Vierge. *Deo gratias* ! » (Cf. ADAM, *op. cit.*, p. 96). Il est certain d'ailleurs que la tradition attribue aux révélations faites à Marie des Vallées une part très importante dans la fondation de ces deux congrégations, comme aussi dans tout ce qui touche à la dévotion des Cœurs de Jésus et de Marie. C'est dans une révélation à Marie des Vallées qu'aurait été fixé, jusque dans ses moindres détails, le costume religieux des Sœurs de N.-D. de la Charité : la croix bleue, vis-à-vis du cœur au dedans de la robe, le cœur d'argent avec l'image de la Vierge tenant l'Enfant-Jésus, etc. Et de même pour le petit habit symbolique des tertiaires. Les ennemis du Saint ont souvent insisté sur la trop grande crédulité qui lui aurait fait accepter sans critique les communications de Marie des Vallées. « Si je lui donne la qualité de visionnaire en quelque endroit, ce n'est pas pour l'injurier, écrit le moine de Barbery, mais c'est que je suis convaincu qu'il a un grand faible de ce côté ; et j'y suis confirmé maintenant (1674) beaucoup plus que je ne l'étais pour lors (1663), par les confidences que j'ai eues avec quelques personnes dont il était le directeur, qui me faisaient pitié grande, aussi bien que lui, de les voir si crédules et si faciles à prendre, pour visions et révélations, des songes tout purs, et des fantaisies de tête de cruche (*sic*) pour des mystères profonds. (Cf. ADAM, p. 121). Le culte que nous devons à saint Jean Eudes ne nous permet pas de le traiter de visionnaire, même s'il s'est plus ou moins mépris sur le caractère préternaturel des épreuves et des révélations de Marie des Vallées. *Errare humanum est* ! Une erreur de ce genre ne nuit en rien ni à l'excellence des œuvres fondées par le Saint, ni à celle des dévotions dont il a été le providentiel propagateur. Ce ne serait ni la première, ni sans doute la dernière fois, que Dieu se servirait de défectuosités humaines, nullement coupables, pour les tourner à sa plus grande gloire et au bien des âmes. Les orgueilleux jansénistes ne le voulaient point admettre. Nous ne les imiterons pas. D'ailleurs le P. LEBRUN C. J. M. estime que M. Dermenghem a diminué le rôle de saint Jean Eudes, « principalement en ce qui concerne le culte du Sacré-Cœur ». Voir sa brochure : *Marie des Vallées et le culte public du Cœur de Jésus. Réponse à M. Emile Dermenghem.* Paris, Lethielleux, 1926, in-8° de 33 pages.

que Marie des Vallées ait été quelquefois vraiment possédée de Dieu (21) ».

Voilà une indifférence que j'avoue ne point partager. Ne me plaçant pas au point de vue de l'histoire littéraire et cherchant à savoir autant que possible quelle a été la réalité, j'aimerais à sortir de l'incertitude et à pouvoir me fixer. Marie des Vallées a-t-elle été, dans une partie notable de sa vie, le jouet de son imagination malade, « rêvait-elle le diable » elle aussi, comme tant de ses contemporains ? Si je dois répondre oui, alors ses expériences mystiques, sa possession par Dieu me deviennent fortement suspectes. J'admettrai qu'en dehors de ses crises et de ses idées fixes qui lui faisaient commettre mille innocentes absurdités, elle pouvait être très judicieuse, très agréable, très sainte, tout ce que l'on voudra (22) : mais que l'on ne vienne pas me demander de croire à de prétendues révélations, à je ne sais quelles visions intellectuelles symboliques, si je trouve à ces visions les mêmes caractères morbides que ceux des imaginations relatives aux démons.

M. H. Bremond, avec sa sagacité coutumière et aussi avec sa délicatesse de touche, entr'ouvre la porte aux hypothèses admettant chez Marie des Vallées un état psychique anormal et pathologique.

(21) *La conquête mystique*, p. 608.

(22) Je ne puis me défendre de l'impression que M. l'abbé Bremond, toujours si merveilleusement érudit, a l'admiration un peu trop complaisante, quand il s'agit de ses chères mystiques : « Théologienne, philosophe, poète, l'étonnante variété de ses dons éclate surtout dans les vastes compositions symboliques où se complaisait l'extrême activité de son esprit », écrit-il de Marie des Vallées (*op. cit*, p. 622). Il cite à l'appui quelques-unes de ces « compositions ». Dans l'une d'elles est décrit *le Paradis terrestre qui est le Saint-Sacrement de l'autel*. On y voit entre autres choses, « une table ronde de jaspe qui représente le Cœur de Notre-Seigneur. Les anges mirent dessus un doublier qui représente le Cœur de Notre-Dame. Sur le doublier, ils mirent un beau pain blanc, qui représente la divinité de Notre-Seigneur, etc., etc. Aux deux côtés, deux vases de terre blanche pleins de vin blanc, l'un desquels bouillonnait qui représente l'irascible, l'autre le concupiscible. » etc. Que trouve-t-on là de si admirable et de si poétique ? Je me le demande et n'y vois que le jeu d'une imagination obsédée par un symbolisme inquiétant. Il est vrai que d'autres mystiques ont usé largement de ce style imagé, qu'il est même leur langage ordinaire, et qu'en cette matière on trouve de quoi satisfaire tous les goûts.

« Prédisposée à certains accidents nerveux, ébranlée d'ailleurs par les privations et les mauvais traitements, déjà peut-être à dix-neuf ans, elle nous laisse voir les premiers effets du mal affreux qui couve chez elle (23) ». Si le *mal affreux* est en germe dans un état nerveux, il n'est pas d'origine diabolique.

Plus loin M. Bremond admet encore que la maladie explique l'étrange impuissance à communier dont Marie souffrit si longtemps.

« Voici trop tôt paraître l'étrange brouillard que nous avons annoncé plus haut. Est-ce une de ces adorables nuées sous lesquelles se cachent souvent les opérations divines, et qui doivent entretenir ou réveiller chez les doctes la défiance de leurs propres lumières : n'est-ce pas plutôt une de ces terrestres fumées qui se forment parfois dans les âmes les plus saintes, une de ces illusions si fréquentes, qui font oublier à de bons esprits les premiers principes de la vie spirituelle ? Question délicate et que nous abordons en tremblant... En proie aux crises morbides que nous savons, et, d'un autre côté, aux atteintes de la grâce mystique, ne risque-t-elle pas de confondre les deux forces qui l'assiègent, d'attribuer à la seconde tels effets que la première suffirait à expliquer (24) ». Après ces précautions oratoires, le savant historien opte finalement pour l'hypothèse des « fumées terrestres ». « Quoique ses desseins nous demeurent insondables, conclut-il, nous nous faisons une idée plus haute de notre Dieu. Nous avons de la peine à le voir si désireux, si pressé d'enlever à une chrétienne le moyen de remplir le devoir pascal ; plus de peine encore à comprendre que, pour obtenir ce pauvre trophée d'une trop facile victoire, il ait recours aux offices du démon. N'oublions pas, du reste, que cette construction déplaisante n'a pas d'autre fondement que l'affirmation d'une femme, très sainte à la vérité, mais très probablement malade et dans tous les cas faillible comme tout le monde (25) ». On voit la seule nuance qui me sépare de M. l'abbé Bre-

(23) *La conquête mystique*, p. 606.
(24) *Ibid.*, p. 615.
(25) *Ibid.*, 617.

mond, je ne dis pas : très probablement, mais *certainement* malade.

A elle seule d'ailleurs la probabilité de l'état maladif suffirait pour jeter un certain doute sur les états extraordinaires de cette sainte femme. Je sais bien que le voisinage de la névrose, même de la grande névrose compliquée de délires, avec des grâces mystiques, n'est pas fait pour embarrasser l'éminent académicien, mais je dois avouer que ce voisinage me gêne au contraire terriblement. Aussi quand je le rencontre d'une manière à peu près indiscutable, je considère ce mysticisme comme suspect. Je n'admettrais pas non plus que l'obéissance aux directeurs soit *toujours* un signe suffisant pour distinguer les faux mystiques des vrais, car on voit des psychopathes merveilleusement dociles. Qu'on me comprenne bien; j'innocente Marie des Vallées au moins autant que le fait M. l'abbé Bremond ; la pauvrette était aussi dispensée d'assister à la messe que Robinson dans son île, suivant l'amusante comparaison du même auteur. Certes! Mais pourquoi accepter ses visions et ses révélations d'ordre divin quand on met en doute ses visions d'ordre infernal? Pour moi, les unes ne valent pas plus que les autres.

« Je crois, écrit encore ailleurs M. l'abbé Bremond, que si elle (Marie des Vallées) vivait de nos jours, la moitié au moins des juges officiels qu'on lui donnerait, éprouveraient à son endroit plus de pitié que d'admiration (26) ».

Je ne sais ce que feraient les juges officiels, mais pour mon compte, je ne me laisserais pas enfermer dans le dilemne : pitié *ou* admiration ; j'opterais pour une troisième attitude : pitié *et* admiration, pitié pour la pauvre malade et admiration, non pour la mystique (j'ignore si elle l'a été), mais pour la sainte fille qu'elle fut certainement et ici je rejoins saint Jean Eudes en son témoignage laudatif. Le seul tort de ce grand saint aurait été d'attribuer à des influences d'ordre extranaturel certains effets que la maladie explique d'une manière fort satisfaisante. Il était, lui aussi, de son temps et avait sur le satanisme des idées un peu exagérées : on ne saurait lui en faire un crime.

On était d'ailleurs, à cette époque, souvent trop partisan

(26) *Ibid.*, p. 604.

de la théorie du *tout ou rien* : ou tout à fait fou, ou tout à fait sain d'esprit. Nous avons appris depuis qu'entre ces deux extrêmes, il y a de très nombreux intermédiaires, que certains sujets éprouvent des états successifs, les uns dans lesquels ils raisonnent parfaitement bien, d'autres dans lesquels ils sont dominés par des idées délirantes. Les délires d'interprétation, en particulier, sont fort tenaces, ils peuvent atteindre des sujets d'une très réelle valeur intellectuelle et morale et ne sont pas toujours faciles à diagnostiquer.

C'est à eux, ainsi qu'aux troubles variés et polymorphes de la vieille hystérie, remplacée par son double, le pithiatisme, qu'il faut *toujours* penser quand on se trouve en face de sujets se croyant *possédés* par le diable ou par Dieu, ou par les deux à la fois, et ne l'étant en fait, ni par l'un ni par l'autre, victimes qu'ils sont de leurs propres élucubrations inconscientes (27). Sincères, ils le sont d'ordinaire assez complètement, mais illusionnés aussi et à cause de cela faux-possédés et faux-mystiques. Le nombre en est incomparablement plus grand que celui des vrais possédés et des vrais mystiques. Il l'était surtout aux époques où la mentalité commune favorisait et entretenait à plaisir ces illusions. Si personne n'avait pris au sérieux ni la possession de Marie des Vallées, ni ses visions symboliques, il est assez à croire que sa docilité vertueuse et son bon sens naturel l'auraient remise dans la voie commune. Elle avait des prédispositions à ces délires : ses directeurs, les autorités ecclésiastiques, aussi abusés qu'elle, les ont entretenues à leur inscient. Personne n'est coupable que d'une excessive crédulité, et voilà qui ne doit scandaliser, ni cha-

(27) Il est *théoriquement possible*, qu'au milieu de ses illusions et hallucinations morbides, Marie des Vallées, sainte comme elle l'était, ait reçu telle ou telle communication divine, et qu'elle ait été parfois élevée à de réels états mystiques. Qui pourra établir apodictiquement le contraire ? Mais qui ne voit aussi combien sont suspectes les affirmations d'une personne parfaitement sincère toujours, et néanmoins si souvent trompée ? Il est vrai qu'on lui attribue une certaine faculté de lire dans les consciences. Mais il faudrait des faits plus précis et plus nets pour voir dans ce don une faveur préternaturelle garantissant ses révélations. Le signe du miracle authentique semble lui avoir manqué. Il ne faudrait rien de moins pour calmer nos appréhensions.

griner personne. L'Eglise a toujours eu la suprême sagesse de ne garantir *aucune* révélation particulière et, comme l'a hautement rappelé son Eminence le Cardinal Billot, dans une lettre curieuse citée par M. l'abbé Bremond, seule une singulière ignorance de la théologie a pu quelquefois le faire oublier.

Si l'on demandait de justifier par quelques traits précis le diagnostic psychopathique du « cas » de Marie des Vallées, voici ceux que je grouperais :

1° *Indices d'un tempérament névropathique et de tendances pithiatiques :*

— Crises convulsives dès l'âge de 19 ans, à la suite d'une émotion et d'une crainte imaginative. Pamoisons, hurlements, chutes avec pertes de conscience ;

— Obsessions et idées fixes relatives à des charmes et à des maléfices ;

— Impulsions à des actions violentes, criminelles ;

— Hallucinations de la vue, de l'ouïe, du goût et de l'odorat (toutes les expériences relatives à l'enfer éprouvé dès cette vie) ;

— Anesthésies cutanées localisées (la griffe du diable).

— Paralysie d'un bras cessant par suggestion. Phobies diverses, impossibilité de faire certaines actions ;

— Sitiophobie, refus d'alimentation ;

— Tentative de suicide, avec idée de désespoir et de damnation.

2° Organisation *d'un délire d'interprétation systématisé* et *partiel* laissant à la malade, en dehors de ses crises et quand elle parle d'autre chose que de son idée fixe morbide, l'usage normal de ses facultés intellectuelles, sa liberté d'action et sa méritoire vertu.

L'*idée fixe* qui est « l'*épine psychique* » cause de tout le mal est l'idée de sorcellerie et de satanisme. Marie se croit d'abord possédée et victime de tous les sorciers du pays. Prise de pitié pour l'âme de ces malheureux, elle s'offre à Dieu pour souffrir à leur place toutes les peines de l'enfer. D'où la seconde idée maîtresse de sa vie, dérivée de la première : l'*expiation*. D'où son excommunication volontaire, et toutes les autres souffrances atroces liées à son

idée centrale. Tendance au symbolisme, qui est une des formes assez ordinaires du délire d'interprétation.

Je ne pense pas que l'on rencontre un seul psychiâtre qui en demande davantage pour asseoir un diagnostic ferme. En tous cas, pour moi cela me paraît amplement suffisant.

M. Dermenghem qui a envisagé, lui aussi, l'hypothèse de la maladie nerveuse pour expliquer au moins la possession de Marie des Vallées, exprime le regret du « pathétique » que cette interprétation enlève à la vie de cette sainte femme. Mais en histoire ne s'agit-il pas d'abord de vérité ? Si la vérité n'est pas aussi pathétique que la fiction, qu'y puis-je ?... (28).

(28) « On pourrait, écrit M. Dermenghem, faire certaines distinctions et soutenir que la voyante a pu parfois confondre l'inspiration divine proprement dite et les voix de son propre subconscient, sans mettre le moins du monde en cause la sainteté de Marie des Vallées, l'authenticité de ses états mystiques, de son échange de volonté et de sa déification. Nous n'avons pas la prétention outrecuidante de trancher le débat. Mais on peut penser que ce point de vue est pourtant moins séduisant, moins grandiose, moins logiquement pathétique que la conception intégrale d'une compatiente, figure de la nature humaine appelée à la divinité, « faite péché », comme le Christ en croix, portant sur soi le mal universel et la colère de Dieu, privée de toutes les consolations même spirituelles, et souffrant jusqu'à l'excommunication pour le salut du monde. » (*Vie*, p 57). Parlant des explications possibles de certains phénomènes extraordinaires attribués à Marie des Vallées, M. Dermenghem écrit encore : « Certains pourront parler d'hallucination, d'autres, comme les métapsychistes contemporains, les appelleront matérialisations ectoplasmiques. Nous ne prétendons pas trancher le problème. La matière peut être, dans une mesure que nous ignorons, sous la dépendance de l'esprit et informée par lui. La vie entière de Marie des Vallées, remarquons-le, est un *symbole* perpétuel ; tous les événements de sa vie représentent sensiblement des vérités profondes Le monde matériel tout entier n'est-il pas aussi bien un immense symbole de l'univers spirituel, le « cadran de l'invisible réalité ». (*Vie*, p. 32). Oserai-je demander à l'auteur s'il s'entend *parfaitement* lui-même quand il nous parle d'un univers matériel symbolique, plus ou moins informé par l'esprit et lui obéissant ! En tous cas, pour mon compte, je rejette l'idéalisme et je ne pense pas que M. D. en soit partisan, — j'avoue ne pas très bien comprendre. Quant aux « matérialisations ectoplasmiques », après les malheurs qui leur sont arrivés, mieux vaudrait ne plus en parler. Elles font partie du bagage du spiritisme illusionniste.

Par manière de conclusion, je ferai simplement la réflexion suivante :

La mystique bénéficie aujourd'hui dans les milieux les plus divers d'un retour de faveur très accusé. Non seulement on étudie son histoire et sa théorie avec un zèle louable, mais les tenants d'une certaine école encouragent hardiment les sujets qui peuvent s'y croire prédestinés, soit par leur tempérament soit par les faveurs divines, à se laisser conduire par la voie de la contemplation qui a de tout temps mené à Dieu des âmes privilégiées.

Tout cela est fort beau et excellent.

Si les historiens et les théoriciens de la mystique abordent ces études avec une critique avertie, bien disposée à sacrifier, sans trop hésiter, tout ce qui se révélera d'origine plus ou moins pathologique ; si les directeurs de conscience justement défiants, se gardent de mésestimer l'ascétisme classique et fuient comme une peste la pseudo-mystique, ni le bon sens ni le progrès des âmes n'auront à en souffrir.

Mais si ces précautions n'étaient point prises, il en irait tout autrement. Il me semble qu'à ce point de vue la *Vie admirable de Marie des Vallées*, que vient de nous donner M. Dermenghem, est de nature à faire réfléchir et à instruire. Elle a aussi son côté très édifiant; si j'y ai peu insisté, ce n'est point par moindre estime de son héroïne, mais parce que, sur ce sujet, il ne semble pas y avoir aujourd'hui de contestation raisonnable possible.

Vals, près Le Puy. Robert DE SINÉTY.

LA DATE DE LA *THEOLOGIA MYSTICA*

On semble actuellement d'accord pour attribuer à Hugues de Balma la *Theologia mystica*, plus souvent donnée jusqu'ici comme une œuvre de saint Bonaventure. Dès 1852, l'oratorien Barthélemy Sorio, quand il rééditait la traduction italienne faite, dès avant 1367, par Dominique de Montichiello, jésuate, reconnaissait, dans la Disserta-

tion qui termine sa Préface (1), que le véritable auteur pourrait être Hugues de Balma. Pour les éditeurs des œuvres complètes de saint Bonaventure (t. X, *Dissert. 1ª*, Quaracchi, 1892), on ne peut dire avec évidence quel est l'auteur. Le R. P. Edouard d'Alençon, en déniant la paternité de la *Theologia mystica* à Henri de Baume, confesseur de sainte Colette, semble pencher pour Hugues de Balma (2). Dom S. Autore, dans l'article que le *Dictionnaire de Théologie catholique* a consacré à Hugues de Balma (3) voit en celui-ci le véritable auteur ; il fait siennes les conclusions d'un R. P. Chartreux de Parkminster sur l'identité de Hugues de Balma : l'auteur de la *Theologia mystica* ou du traité *De triplici via ad sapientiam* serait Hugues de Balma (ou du Balmey) de Dorche, prieur de Meyriat. De la même famille que Ponce du Balmey qui fonda en 1116 la Chartreuse de Meyriat et en fut prieur dès 1118, Hugues de Dorche fut, à son tour et vers la fin du XIIIe siècle, prieur de Meyriat et Dom Le Couteulx le met au nombre des bienfaiteurs de l'Ordre : « Hugo de Dorchis ex eadem familia nostrum Institutum amplexus in hac domo, eamdem post aliquot annos exeunte saeculo tertio decimo meruit gubernare (4) ». Toutefois ce renseignement, bien que précieux, n'apporte pas une grande précision.

Un traité mystique, non pas inconnu, mais encore inédit, le *De contemplatione* de Guigues du Pont, offre une indication utile à recueillir et qui permet de situer un peu mieux la *Theologia mystica* (5). Ce traité transmis par un manuscrit de la Bibliothèque de Saint-Victor, actuellement à la Bibliothèque Nationale (6), fait mention du *De triplici via* à propos de la contemplation anagogique (7) en des termes qu'il peut être utile de reproduire ici :

(1) Opere Ascetiche del Dottore serafico san Bonaventura ; La Teologia mistica attribuita a san Bonaventura... Vérone, 1852, pp. 23-30.

(2) *Dict. de Th. cath.*, art. Henri de Baume, t. VI, col. 2191.

(3) *Ibid.*, t. VII, col. 215 sqq.

(4) Dom Le Couteulx, *Annales Ord. Cart.* (1887), vol. I, p. 214.

(5) Nous sommes redevables de cette indication à M. l'abbé Grausem que nous tenons à remercier ici.

(6) Paris, Bibl. Nat. lat. 14978, vol. I, ff. 216-278.

(7) *Ibid.*, f. 226.

Haec autem species contemplationis, scilicet anagogica, nititur aliter pertingere ad Deum, et est haec contemplatio de qua loquitur optime libellus qui incipit : *Viae Syon lugent*, quem studiose legat qui ad hanc vult pervenire. Verumptamen, quia auctor illius libelli, tanquam bonus clericus et altissimus contemplator, perfuse texuit materiam quoad aviditatem breviter transire volentium, necnon altius et obscurius in quibusdam quoad minus capaces viam sibi competentem et congruam cupientes, videtur quod, ad excitandum mentem rudem et animalem quae nondum novit percipere sublimiora Spiritus Sancti, tria sunt necessaria in principio hujus altissimae contemplationis, videlicet, sicut dictum est in praecedenti contemplatione, oratio, materia, exercitium, quamvis aliter.

Les trois mots *Viae Syon lugent* ne sont, on le sait, que l'*incipit* de la *Theologia mystica* ; nous avons donc dans ces lignes de Guigues du Pont un renvoi indiscutable à l'opuscule de Hugues de Balma et qui va nous aider à déterminer d'une manière moins vague qu'on ne l'a fait jusqu'ici la date de sa composition.

Guigues du Pont, chartreux, est mort le 25 octobre 1297, à la Grande Chartreuse où il avait fait profession en 1271. Le Couteulx, après avoir transcrit le Cartulaire de la Chartreuse : « Obiit quarto kalendas novembris D. Guigo de Ponte Monachus Cartusiae, qui habet Monachatum per totum Ordinem », ajoute : « Ex quo beneficio satis aperte colligitur virum fuisse inter nos spectabilem (8) ». Même en admettant que Guigues n'ait écrit son traité *De contemplatione* que dans les dernières années de sa vie, on aurait dans la dernière décade du XIIIe siècle la limite extrême que l'on puisse assigner à la composition de la *Theologia mystica*, limite vraiment extrême si l'on note que Guigues parle du *Viae Syon lugent* comme d'un traité parfaitement connu et très répandu à l'époque où il écrit ; il semble donc difficile de reculer beaucoup au-delà de 1290 la date de la *Theologia mystica*.

Jusqu'où maintenant, en remontant le XIIIe siècle, reculer la composition de l'opuscule de Hugues de Balma ? Les allusions ou emprunts faits par l'auteur à des écrivains antérieurs pourraient être de quelque secours. Les allu-

(8) Dom Le Couteulx, *Annal.*, vol. IV, p. 439.

sions à Richard de Saint-Victor (9) ne sont manifestement d'aucune utilité, celui-ci étant mort en 1173. Plus précieuses seront, sans aucun doute, deux citations de Thomas de Verceil ; une première fois, Hugues fait appel à l'autorité de celui-ci pour établir qu'il y a dans l'âme une faculté de connaissance plus puissante que l'intelligence :

Quan doque vis intellectualis multa de divinis participat, maxime quando theoriis divinioribus illustratur. Sed quia alia vis est in mente multo illa eminentior, cujus motibus mens ignita erigitur ad sapientiam profundiorem tum ratione superioris apicis ipsius affectivae, tum ratione ardoris ipsam superius erigentis, qui super habitus gratuitos et infusos ratione suae importunae extensionis et dignitatis, in rationali spiritu obtinet principatum. Unde commentator Vercellensis super *Mysticam Theologiam* sic dicit : « In hoc libro alium et incomparabiliter profundiorem modum cognoscendi Deum tradit superintellectualem et supersubstantialem, quem ideo gentilis prophetia non apprehendit, quia non quaesivit, nec esse putavit nec vim secundam quam diffunditur in animam deprehendit. Putavit enim summam vim cognitivam inesse itellectui, cum sit alia quae non minus excedit intellectum, quam intellectus rationem, vel ratio imaginem, scilicet principalis affectio : et ipsa est scintilla synderesis, quae sola unibilis est Spiritui Sancto, id est divino, etc. (10).

Plus loin dans la « *Quaestio unica : utrum anima secundum affectum possit aspirando vel desiderando moveri in Deum sine aliqua cogitatione intellectus praevia vel concomitante ?* » l'auteur de la *Theologia mystica* recourt au même écrivain pour étayer sa réponse affirmative :

Item illud apparet auctoritate commentatoris Vercellensis super *Mysticam Theologiam* dicentis : « Istud sapientiae negotium sensus, imaginationis, rationis, intellectus tam practici quam theorici usus et officia suspendit, et excludit omnem intellectum, et omne intelligibile, et ens, et unum, et verum, et transcendit speculum et aenigma, et ipsi divino spiritui apicem affectionis principalis divina dignatione unit, etc. » Igitur non requiritur in mystica affectione aliqua cogitatio vel cognitio intellectualis (11).

(9) S. Bonaventurae Opera, Rome, 1596, t. VII, *Theol. myst.*, cap. III, Partic. IV, p. 722 ; Quaestio unica, Solut. p. 728.
(10) *Ibid.*, cap III, Partic. IV, p. 723.
(11) *Ibid.*, Quaest. unic., p. 727.

Ces textes, intéressants en ce qu'ils rappellent l'affirmation de nombreux écrivains mystiques du Moyen-Âge jusqu'au XVe siècle inclus, qu'ici-bas l'amour seul, et non l'intelligence, atteint Dieu, mettent en cause celui que Hugues de Balmey nomme, sans plus, *Commentator Vercellensis*; l'homme et l'œuvre ne sont pas douteux : il s'agit de Thomas, abbé de Verceil et de son commentaire sur la *Mystica Theologia* du Pseudo-Denys. Thomas Gallo, chanoine de Saint-Victor de Paris, devint abbé de Verceil en 1220 et mourut, suivant les uns en 1226, suivant les autres en 1246 ou suivant d'autres encore, en 1230; on pourrait donc fixer ses commentaires sur les livres de Denys à une date voisine de 1225. Par suite la *Theologia mystica* de Hugues de Balma ne pourrait être reculée au-delà des années 1225-1230.

C'est donc entre les dates extrêmes de 1230 et de 1290 qu'il faut placer la composition de cet opuscule; et si l'on se rappelle que l'auteur a été prieur de Meyriat à la fin du XIIIe siècle, on sera assez naturellement porté à conclure qu'il a dû écrire son traité dans la seconde moitié de ce siècle.

On a beaucoup discuté sur la qualité de l'auteur ; certains manuscrits autoriseraient à croire qu'il était frère mineur; mais on considère maintenant comme interpolés ou altérés les textes qui autoriseraient cette hypothèse et on incline à voir dans la *Theologia mystica* l'œuvre d'un Chartreux; c'est aussi à cette dernière conclusion que le *De contemplatione* de Guigues du Pont semble devoir conduire. Ecrivant sans doute en premier lieu pour ses frères en religion, Guigues constate implicitement que le *Viae Syon lugent* est beaucoup lu parmi eux; il ne désigne l'écrivain que d'une manière générale : *auctor illius libri* : formule anonyme qui, prise dans le contexte, respectueusement courtoise, permettrait de croire que l'auteur est encore en vie et laisse entendre qu'il est, sinon de la maison, du moins de la même famille religieuse et d'un monastère assez proche. Et, de fait, Meyriat, dont Ponce de Balmey fut fondateur et Hugues de Balma (ou du Balmey) prieur, n'est pas très éloigné de la Grande Chartreuse où le même Ponce du Balmey se fit moine avant de revenir

à Meyriat comme prieur et où vécut Guigues du Pont, et l'on peut supposer que les relations étaient fréquentes entre le monastère bressan et la Chartreuse de saint Bruno. Ajoutons que, dans le manuscrit de Paris, le *De contemplatione* de Guigues, chartreux authentique, fait suite immédiatement au *De triplici via ad salutem* comme pour donner à ceux qui ne pourraient le comprendre aisément les développements et les explications nécessaires. Ce sont là quelques indices qui peuvent confirmer l'origine carthusienne de ce dernier traité.

Toutefois, sur le nom de celui qui a écrit la *Theologia mystica*, Guigues du Pont ne nous apprend rien ; du moins laisse-t-il intacte et vraisemblable l'opinion que Dom Autore (12) a empruntée à un Chartreux anonyme de Parkminster et d'après laquelle l'auteur serait avec assez de probabilité Hugues de Balma de Dorche, prieur de Meyriat à la fin du XIIIe siècle.

Pierre Dubourg, SJ.

DE QUI EST *LE GNOSTIQUE* RÉFUTÉ PAR BOSSUET, EN 1694 ?

Le *Clément d'Alexandrie* de M. l'abbé Bardy (1) vient de ramener l'attention sur le célèbre docteur du didascalée, qui fut le maître d'Origène. Dans la troisième partie de son livre très intéressant, c'est « la perfection gnostique » que M. Bardy nous expose. Et par là, il nous fournit l'occasion opportune d'examiner la question posée en tête de cet article.

(12) *Dict. de Théol. cath.*, t. VII, c. 218.

(1) Voir, plus loin, à la Chronique, le compte rendu de cet ouvrage.

*
* *

Parmi les ouvrages de Bossuet, il en est un qui s'appelle *Tradition des nouveaux mystiques*. Il fut publié, pour la première fois, en 1753, par Leroi, d'après l'autographe. Il se trouve dans le troisième et dernier volume des *Œuvres posthumes de Messire Jacques-Bénigne Bossuet;* lesquelles font suite aux dix-sept volumes des œuvres complètes, dus aux soins du même éditeur. De là, le traité a passé à toutes les éditions qui ont suivi.

La *Tradition des nouveaux mystiques* n'est pas autre chose que la réfutation, chapitre par chapitre, d'un ouvrage intitulé : *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie*.

Bossuet ne nomme l'auteur nulle part : ni dans la *Tradition*, ni dans les *Etats d'Oraison*, ni dans aucun de ses écrits antiquiétistes, non plus que dans sa correspondance.

L'évêque de Meaux, à une certaine date au moins, attacha pourtant grande importance à l'ouvrage, puisqu'il prit la peine d'y répondre expressément et à loisir.

D'autre part, quand on parcourt les œuvres de Fénelon, on n'y rencontre point la moindre allusion au *Gnostique*.

Silence singulier, puisque les deux prélats ont accumulé les brochures et les lettres, durant leur longue et retentissante dispute, et qu'ils ne se sont point épargné les griefs réciproques !

Heureusement, Leroi nous vient en aide, en notre embarras.

> Pendant le cours des conférences [d'Issy], écrit-il, M. de Fénelon s'appliqua tout entier à défendre la doctrine de Mme Guyon, et composa dans cette vue un écrit intitulé *Le Gnostique*, etc., qu'il remit aux examinateurs, qui le lui rendirent, dès qu'il eût signé les trente-quatre articles,

L'affirmation est catégorique ; et il est difficile de la rejeter. Jean-François Leroi est un ami de Bossuet, évêque de Troyes. De ce prélat il a reçu mission de publier les œuvres et d'écrire la vie de l'évêque de Meaux. Le temps lui a manqué, pour la vie ; il n'a pu qu'ébaucher des notes préparatoires. Mais il a édité les œuvres, d'après les auto-

graphes et l'excellente copie que l'évêque de Troyes avait fait préparer. Par suite, Leroi a eu entre les mains tous les papiers de Bossuet, y compris ces extraits considérables que l'évêque de Meaux avait tirés des dissertations de Fénelon, à l'occasion des conférences d'Issy (1). Et c'est ce qui lui a permis d'écrire :

La partie de l'ouvrage de M. de Fénelon qui contenait les passages extraits du seul Clément d'Alexandrie, et les remarques ou commentaires sur ces passages, passait quatre cents pages.

Le chiffre paraît fabuleux. Mais quand on sait, pour l'avoir vu, le peu que les scribes de Fénelon couchaient dans une page in-4°, on n'est pas surpris de l'assertion de Leroi.

Cette assertion est d'un témoin de premier ordre. Il a connu, par les notes de Bossuet, l'opuscule de Fénelon. Il n'y a qu'à s'incliner. Ce n'est point parce que cet Orléanais est gallican ou janséniste, qu'il faut mettre sa parole en doute.

***

Dans sa correspondance, Fénelon, d'ailleurs, n'est pas sans nous éclairer sur ses occupations littéraires, durant l'été de 1634. Bossuet est à Paris ou à Versailles (2) du 4 au 7 juin, et de nouveau après le 14; et pendant tout le mois de juillet à partir du 8. Fénelon a donc pu le joindre commodément; il lui a parlé d'une sorte de livre qu'il prépare en vue des commissaires d'Issy.

Je crois, lui écrit-il, qu'il est nécessaire que je vous le montre et que je m'explique avec vous, de toutes les circonstances du système, avant que je le donne aux autres.

Et deux semaines plus tard :

Je vous envoie une partie de mon travail, en attendant que le reste

(1) *Œuvres posthumes*, I, LIX.
(1) *Relation sur le quiétisme*, sect. III, n. 15.
(2) *Corr.* VI, 308-318, 348-379.

soit achevé. Ce sera demain ou après-demain. Je fais des extraits de livres, et des espèces d'analyses sur les passages, pour vous éviter de la peine, et ramasser les preuves (1).

Ces extraits étaient tirés des œuvres de saint François de Sales, de saint Jean de la Croix, de Cassien, du pseudo-Denys, de Clément d'Alexandrie, etc.

Parmi les papiers de Fénelon, conservés au Séminaire Saint-Sulpice, il y a justement un cahier qui porte, au haut de son premier feuillet : *Passages de saint Clément d'Alexandrie* (2).

Ces feuillets, d'abord détachés, cousus ensuite, et demeurés sans pagination suivie, sont de différentes écritures. Quelques endroits sont biffés. Les annotations, au crayon, de la main de Fénelon, abondent ; il y en a aussi à la plume.

Le premier « passage » transcrit concerne la *fausse gnose* ; il figure tout au long dans le ch. II du *Gnostique*. Cinq ou six feuillets portent : *tradition secrète* ; les citations rassemblées là ont servi aux ch. XVI et XVII du *Gnostique*. D'autres pages ont pour titre : *impatibilité, sans pratiques, sans désirs, déification, face à face, permanence, prophétie, apôtres ;* ils ont fourni des textes aux ch. VII, IX, XI, XII, XIII, XIV du *Gnostique*.

Les papiers de Fénelon qui subsistent encore confirment donc l'attribution du *Gnostique* faite par Leroi.

Le contenu du traité fournit une démonstration convergente.

Après avoir défini la gnose selon saint Clément, et assuré qu'elle est « le comble de la perfection du christianisme, où un petit nombre d'âmes est élevé », l'auteur du *Gnostique* ajoute, dans son ch. Ier, ces considérations tout à fait caractéristiques :

Ce gnostique, distingué du juste, paraît avoir une grande conformité avec l'homme spirituel de saint Paul ; avec l'homme à qui, selon saint Jean, l'onction enseigne toutes choses ; avec le contemplatif déiforme de saint Denys ; avec les solitaires de Cassien, qui étaient

(1) *Œuvres* de Fénelon, IX, 29, 30. Lettres des 14 et 28 juillet 1694.

(2) L'inépuisable obligeance de M. Levesque m'a facilité la consultation de ce cahier. Je l'en remercie.

dans l'oraison continuelle et dans l'immobilité de l'âme; avec les hommes sublimes, dont saint Augustin dit qu'ils sont instruits de Dieu seul ; avec l'âme passive et transformée du bienheureux Jean de la Croix ; avec le contemplatif de saint François de Sales, qui est toujours dans la sainte indifférence.

Chacun donne des noms différents ; mais le fond de la chose est la même, dans les anciens et dans les modernes.

On ne peut lire cette dernière réflexion, sans se rappeler que Molinos, La Combe, Mme Guyon, Fénelon se flattent de rattacher, aux spirituels les plus reculés, leur doctrine de la passivité dans l'oraison et dans la conduite. On sait, notamment, que ç'a été la préoccupation de Fénelon, pour justifier ses *Maximes* attaquées. Dans l'*Instruction pastorale* du 15 septembre 1697, destinée à venger ce livre, il insiste sur cette tradition ascétique ; et il cite de nombreux textes des anciens. Dans sa polémique publique avec Bossuet, il renouvellera cette tactique, opposant à son contradicteur, *Les principales propositions du livre, les Maximes des Saints, justifiées par des expressions plus fortes des saints auteurs.*

Le passage du *Gnostique* que nous avons cité est un plaidoyer de même allure ; et par là même, il trahit son auteur.

Il y a, dans le *Gnostique*, une autre théorie très claire; elle est indiquée dès les premières pages, elle est présente à travers tout le traité; et elle est, enfin, exposée, à loisir, dans les deux derniers chapitres de l'ouvrage : c'est à savoir que la gnose est une « tradition secrète ».

Il y a, dans la gnose, un fonds caché, un profond mystère, qu'il n'est pas permis de dévoiler, et qui demande la même économie que les mystères fondamentaux du christianisme.

Les patriarches, Moyse, les prophètes, Jésus, les apôtres, les Pères du désert, les grands amis de Dieu, au cours des siècles, ont été gnostiques.

Là encore, on entend un écho des prétentions des docteurs du quiétisme. Ainsi parlait Molinos. Ainsi Mme Guyon et La Combe. Ainsi pensait et agissait Fénelon, dans cette confrérie cryptique des « Michelins », où il enseignait,

comme à voix basse, à des âmes choisies et triées avec soin dans l'entourage du duc de Bourgogne, les secrets du pur amour.

Au reste, dès le ch. II de la *Tradition des nouveaux mystiques*, Bossuet fait nettement allusion aux commissaires d'Issy, qui eurent, en même temps que lui, communication du *Gnostique*.

Il n'y a donc pas à en douter, Leroi a dit ce qui est : le *Gnostique de saint Clément d'Alexandrie* est un opuscule écrit par Fénelon, durant l'été de 1694.

*
* *

Comment est-il arrivé que ce fait, qui est certain, soit demeuré dans l'ombre ?

On devine si Bossuet, en réfutant le *Gnostique*, s'est élevé, avec véhémence contre la théorie de la « tradition secrète ». Voici comme il interpelle l'auteur :

Ce sont des propositions jusqu'à présent inouïes. Les savants se sont étudiés à faire voir que les mystères connus des baptisés étaient un secret pour ceux qui ne l'étaient pas. Mais qu'il y ait eu un secret pour ceux qui l'étaient, et une tradition particulière à un certain ordre, vous êtes le premier qui l'avez dit, et j'espère, non seulement que vous serez le seul, mais que vous cesserez même de le dire.

Ces traditions secrètes ont été, dans l'Eglise, une source d'hérésie.

Saint Irénée et saint Epiphane ont condamné ces traditions. Saint Augustin a combattu cette erreur, dans trois traités sur saint Jean, où il donne le sens véritable de cette parole de Notre Seigneur, dont les hérétiques abusent : « *J'ai beaucoup de choses à vous dire, que vous ne pouvez porter maintenant* ».

Et après avoir résumé brièvement cette doctrine de saint Augustin, revenant à l'auteur du *Gnostique*, le vieil évêque s'écrie :

J'avoue... que je ne pus lire cet endroit [de la tradition gnostique] sans une secrète horreur; et je sentis que le chapitre où vous l'expliquiez avec beaucoup de subtilité et d'insinuation, pouvait être une préparation à de nouvelles doctrines ; et, pour tout dire, mériterait mieux, par là, d'être une préface de quelque hérétique — permettez ce mot, au-dessus duquel votre soumission vous élève trop — que d'un docteur aussi catholique et aussi solide que vous.

Quand, après, je suis venu à l'examen de vos preuves, combien,

hélas ! n'ai-je pas déploré les hardiesses et les prétentions de l'esprit humain ; et combien me suis-je senti humilié de voir, dans les écrits d'un si habile homme, de telles propositions si affirmativement hasardées (1) !

Entre parenthèses, notons que ce passage de Bossuet désigne à merveille Fénelon, bien qu'il n'y soit point nommé. Mais, surtout, par là est expliquée la conduite ultérieure de l'auteur du *Gnostique*.

On le sait assez, malgré ses protestations de docilité absolue et d'obéissance aveugle, à l'égard de celui dont il se proclamait l'humble disciple (2), l'archevêque de Cambrai, après avoir signé (10 mars 1695) les articles d'Issy, gardera sa spiritualité particulière. Et l'*Explication des Maximes des Saints* sera, pour ainsi dire, son manifeste de doctrine mystique.

Au cours de sa polémique avec Bossuet, en différents ouvrages, il lui arrivera de s'appuyer sur Clément d'Alexandrie, pour justifier ses idées, soit sur l'oraison passive, soit sur l'amour pur. Mais il ne parlera plus d'une « tradition secrète » des doctrines mystiques, jalousement conservée, à travers les siècles, par principe et par devoir. Au moment des conférences d'Issy, il l'affirmait dans le *Gnostique* ; il le niera, par après, dans les *Maximes* et au cours des controverses que les *Maximes* provoquèrent.

Il a écrit à l'article 44 (faux) de son *Explication des Maximes des Saints :*

Il y a eu, parmi les contemplatifs de tous les siècles, une tradition secrète et inconnue au corps même de l'Eglise. Cette tradition renfermait des dogmes cachés, au delà des vérités de la tradition universelle ; ou bien ces dogmes étaient contraires à ceux de la foi commune et ils exemptaient les âmes d'exercer tous les actes de foi explicite et de vertus distinctes, qui ne sont pas moins essentielles, dans la voie du pur amour, que dans celle de l'amour intéressé.

Parler ainsi c'est anéantir la tradition, en la multipliant. C'est faire une secte d'hypocrites cachés, dans le sein de l'Eglise, sans qu'elle puisse jamais les découvrir ni s'en délivrer. C'est renouveler

(1) *De la tradition des nouveaux mystiques*, ch. XVI.

(2) *Œuvres* de Fénelon, IX Lettres à Bossuet, 28 juillet, 12 décembre 1694 ; 26 janvier, 26 mars 1695.

le secret impie des gnostiques et des manichéens. C'est saper tous les sentiments de la foi et des mœurs.

Dans le même sens, le prélat prémunit les fidèles, par son *Instruction pastorale* du 15 septembre 1697, destinée à expliquer son livre des *Maximes des Saints*.

Tout ce qui n'est pas renfermé dans le sacré dépôt de la doctrine confiée à tous le corps des pasteurs, ne peut être la perfection, mais une nouveauté profane et un mystère d'iniquité...

Saint Clément avait, avant Cassien, parlé de la discrétion pour ne proposer le plus parfait genre d'oraison et la pratique de l'amour le plus sublime, qu'aux âmes qui commencent à en avoir la lumière ou l'attrait ; mais il ne s'agit jamais d'aucun dogme secret, ni d'aucune pratique qui ne soit conforme aux dogmes publics de toute l'Eglise.

Que nous voilà loin des deux derniers chapitres du *Gnostique*, dans lesquels Fénelon insistait si fortement sur la « tradition secrète » de la gnose ! Nourri de la moëlle de l'antiquité ecclésiastique, persuadé, par ses controverses avec les protestants, de la nécessité du contrôle des pasteurs sur la prière aussi bien que sur les mœurs et la croyance des fidèles, Bossuet avait été choqué, révolté, à l'idée d'une sorte de magistère occulte, gouvernant, hors de la hiérarchie, tous les secrets de la vie intérieure. De là, son apostrophe à Fénelon : « Vous êtes le premier qui l'avez dit ; et j'espère que non seulement vous serez le seul, mais encore que vous cesserez vous-même de le dire ».

L'espérance de l'évêque de Meaux s'est réalisée. Fénelon a « cessé de dire » qu'il y avait une secrète tradition mystique. L'autorité de celui qu'il avait, si longtemps, appelé son maître lui en a imposé. Sa dissertation l'a convaincu de la nécessité de biffer, de son vocabulaire, une expression suspecte.

Ainsi est-il advenu que les deux adversaires ont laissé tomber le *Gnostique*. Fénelon y avait intérêt. Bossuet, d'accord avec les deux autres commissaires d'Issy, avait promis l'oubli : la signature des XXXIV articles enveloppait, comme dans un linceul, toutes les suspicions. Et puis, les *Maximes* reniant la thèse essentielle de la « tradition secrète », l'évêque de Meaux aura estimé malséant et superflu de rappeler, à l'archevêque de Cambrai, les erreurs de son *Gnostique*.

*
* *

En tout cas, il demeure acquis que le *Gnostique de saint Clément d'Alexandrie* est de la plume de Fénelon.

La Combe, en personne, le confirmerait au besoin.

La Combe a connu cet ouvrage. Il a même pris la peine d'en copier, de sa main, les dix-sept chapitres. Ce manuscrit autographe existe encore aux archives du Séminaire Saint-Sulpice (1).

Sur la couverture couleur chamois de ce précieux inédit, un diligent bibliothécaire a écrit : *Manuscrit original du Père Lacombe*. La même mention figure, d'une autre écriture, sur le feuillet de garde. Cette expression « manuscrit original » ne saurait s'entendre que d'un travail de scribe, et non d'un travail d'auteur.

Ce n'est pas que le célèbre barnabite n'ait tenté, lui aussi, de démontrer aux doctes, à grands renforts de citations d'auteurs anciens, la légitimité de la spiritualité quiétiste. Il avait entrepris là dessus « un ouvrage foncier », a-t-il confié à Mme Guyon. Mais il l'a brûlé, comprenant bien, par « les dégoûts et amertumes intérieures » qui l'avaient accompagné dans ce travail, que le livre n'était pas « inspiré » de Dieu (2).

Plus tard, après la signature des articles d'Issy et l'aprition du livre de Nicole contre les illusions du quiétisme, le prisonnier du château de Lourdes écrira tristement à sa pénitente d'autrefois :

> De quoi vous a servi tout ce que vous avez écrit, avec tant de peine, faisant, comme vous dites, la concordance de vos maximes avec celles des bons auteurs ? De quoi a servi le Clément d'Alexandrie, tout utile qu'il est dans le fond ? Son auteur lui même souscrit contre, en rejetant, avec ceux d'Issy, les traditions secrètes que reconnaît cet ancien Pére de l'Eglise (3).

L'allusion est transparente. Elle ne peut viser que Fénelon ; elle le désigne comme l'auteur du *Gnostique de Saint Clément d'Alexandrie*.

Paul Dudon.

(1) Je remercie M. Levesque de la bonté qu'il a eue de me communiquer ce document.

(2) *Œuvres* de Fénelon, IX, 38. Lettre du 16 novembre 1694.

(3) *Ibid.* IX, 70. Lettre du 25 août 1695.

TEMPLES DU SAINT-ESPRIT

(Suite) (1).

Une modification récente de l'opinion de Petau : l'union de la personne à la personne

L'opinion de Petau, avons-nous dit, est restée à l'état d'ébauche. Ni Scheeben, ni le P. de Régnon ne l'ont adoptée telle quelle : ils n'ont pas admis que le Saint-Esprit fût seul à se rendre présent dans nos âmes à titre personnel. Récemment, au contraire, une explication de cette même opinion a été proposée, qui lui demeure plus fidèle et dont on nous demande si elle peut ou doit se rattacher aux conceptions que nous avons discutées dans nos articles précédents. La dignité et l'autorité de son auteur lui donne droit, en effet, à une attention particulière, et nous aimons à nous persuader que lui-même ne nous désapprouvera pas de l'examiner ici en toute liberté.

I

Plusieurs fois donc, dans ses *Etudes dogmatiques* et dans ses opuscules de spiritualité (2), Mgr Waffelaert, évêque de Bruges, a parlé d'une union immédiate et proprement personnelle, qui s'établirait dès cette vie entre les justes et le Saint-Esprit. C'est même cette union qui causerait à proprement parler l'adoption divine, et c'est aussi par là que s'expliquerait le nom d'esprit d'adoption donné à la troisième Personne (3). « Le fait d'être uni à l'Amour substantiel et subsistant du Père et du Fils, voilà ce qui élève la personne humaine à la dignité d'enfant de Dieu ». La grâce, « cause formelle de l'élévation », non point de notre personne, mais de notre nature, à la-

(1) RAM, 1926, VII, p. 365-416 ; 1927, VIII, p. 40-76.

(2) *Disquisitio dogmatica de unione justorum cum Deo*, dans *Collationes Brugenses*, t. XV, pp. 442-453 ; 625-627 ; 673-687 ; t. XVI, pp. 6-16. — *L'union de l'âme aimante avec Dieu* (1916), passim. — *La colombe spirituelle prenant son essor vers Dieu : 3e partie* (1919), pp. 85-159.

(3) D'après saint Thomas, II-II, q. 45, a. 6, ad 1m ; mais à éclairer, entre autres, par III, q. 23, a. 2, ad 3m.

quelle « elle donne une ressemblance d'amitié surnaturelle avec la nature féconde », ne serait, avec les autres dons créés qui l'accompagnent, qu'une « disposition nécessaire à l'union immédiate » de notre personne avec la personne divine, et donc à l'adoption proprement dite (1).

Il est évident que la conception ainsi présentée s'apparente à celle de Scheeben, de Thomassin, de Petau et de Lessius. Son auteur le sait bien ; tout en empruntant de préférence sa terminologie à Ruusbrouck, il reconnaît marcher aussi sur les traces de ces maîtres, dont il se flatte seulement d'avoir évité ou corrigé les imprécisions ou les inexactitudes. Pour sa théorie, il ne revendique d'ailleurs que le mérite de la vraisemblance : si on veut bien le lire attentivement, il ne doute pas qu'on ne reconnaisse à ses explications une sérieuse probabilité (2).

Nous voici donc à l'aise pour apprécier : nous avons lu, et attentivement.

Nous n'avons cependant pas à examiner ici s'il est vrai que la grâce sanctifiante, abstraction faite de l'union aux personnes divines, soit suffisante à faire de nous des enfants de Dieu et à nous rendre participants de la nature divine : en l'affirmant, le pieux et savant prélat se trouve assurément en très docte compagnie. Mais cet aspect de la question qu'il s'est plu à traiter déborde le cadre propre du sujet qui nous occupe nous-même. Nous ne saurions donc nous y arrêter longuement et ce n'est point là ce qu'on nous demande (3). Tout au plus émettrons-nous le doute que les auteurs, dont Mgr Waffelaert adopte en partie les vues, eussent approuvé l'argument principal qui lui sert à les justifier. La filiation, dit-il, donc aussi la filiation adoptive, appartient formellement et uniquement à la personne ; la grâce, au contraire, n'affecte formellement que la nature ; donc, conclut-il, c'est dans l'union de notre personne à la personne du Saint-Esprit que se

(1) *La colombe...*, n. 92, p. 149 ; cf. *Coll. Brug.* XV, pp. 442-443 et 626-627.

(2) *Coll. Brug.* XVI, p. 15 ; *La colombe...* n. 99, p. 157.

(3) A noter cependant, au passage, l'explication donnée du chapitre du concile de Trente sur la cause formelle unique de notre justification (*Coll. Brug.*, XV, p. 680). Il s'en faut d'ailleurs qu'on attribue ici au Saint-Esprit en personne d'être, même partiellement, cause formelle de l'adoption divine. C'est uniquement pour l'union passive de notre personne avec la sienne qu'est revendiqué ce rôle (*ibid.*, p. 679)

doit chercher la véritable et la seule cause formelle de notre filiation adoptive (1).

Plusieurs, croyons-nous, auraient de la peine à admettre les prémisses de ce raisonnement.

S'il était vrai, en effet, que la cause propre et formelle de la filiation dût affecter directement et immédiatement la personne, en tant qu'elle se distingue de la nature, il faudrait renoncer à la rattacher à la génération naturelle elle-même. Celle-ci ne se termine-t-elle pas directement et formellement à la nature et à ce qui tient à la nature (2)? Ce n'est pas du père que vient ce qui constitue la personne; les traits individuels du fils ne lui viennent point du père: de son père et de sa mère il ne reçoit que la nature qui lui est commune avec eux (3). Même en Dieu il en est ainsi. Le Fils ne tient du Père que leur commune nature; il ne lui doit pas ce qui le constitue proprement personne; pour être fils, il faut mais il suffit que l'on reçoive sa nature de celui dont on est engendré (4). Ainsi sommes-nous tous les fils de nos parents, sans qu'ils nous communiquent eux-mêmes ce qui distingue nos personnes des leurs. Ainsi, mais ainsi seulement, la Sainte Vierge est-elle réellement et formellement mère de Dieu. Le pourrait-on dire encore, s'il était exact que la cause formelle de la filiation, et donc aussi le terme propre de la maternité, dût affecter directement la personne en tant que distincte de la nature?

Mgr Waffelaert nous semble donc forcer le sens et exagérer la portée de la phrase de saint Thomas, sur laquelle repose toute cette partie de sa conception : « *Filiatio proprie convenit hypostasi vel personae, non autem naturae* (5) ». En partant de là pour aboutir à exclure qu'on doive parler d'un fils adoptif dans le Christ, le docteur angélique a en vue la filiation en tant que telle et non point sa cause formelle (6); il rappelle seulement le fait que la qualité de Fils est un

(1) *La colombe...*, p. 147.
(2) I, q. 27, a. 2 c.
(3) I, q. 41, a. 5 c.; I, q. 100, a. 1 c.; *de pot.*, q. 2, a. 2, ad 5^{m}
(4) I, q. 27, a. 2, ad 2^{m}; q. 33, a. 2, ad 4^{m}; a. 3 c.; q. 41, a. 5 c.
(5) III, q. 23, a. 4 c. et cf. q. 20, a. 2 c.; *de verit.*, q. 29, a. 1. ad 1^{m}.
(6) Lui-même, au contraire, redit là explicitement que l'adoption consiste dans la ressemblance de nature : « Filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis ». Cf. a. 3 : « Assimilatur creatum Verbo Dei aeterno secundum unitatem quam habet ad Patrem... Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis ». *Item*, q. 32, a. 3 c.

attribut propre de la personne ; « fils » est un nom concret, un nom de sujet ; ce n'est point notre nature, c'est nous qui sommes les fils de nos parents et, de même, dans le Christ, est-ce le Verbe, et non point sa nature divine, qui est Fils du Père (1). Il s'en suit, et c'est uniquement ou voulait en venir saint Thomas, que, n'y ayant point dans le Christ d'autre hypostase ou d'autre personne que celle du Fils de Dieu, on ne saurait y concevoir un fils adoptif qu'à condition d'appeler fils adoptif celui qui est essentiellement fils naturel, ce qui serait contradictoire dans les termes (2).

II

Mais laissons là ce point de vue. Reste l'affirmation d'une union personnelle entre le juste et le Saint-Esprit. Par là, la théorie proposée rentre directement dans notre sujet, et par là aussi elle se heurte aux raisons que nous avons fait valoir contre les opinions de Scheeben et de Petau. La preuve en particulier de la méprise de ce dernier sur les conclusions à tirer de certaines formules patristiques lui enlève le seul fondement théologique qu'elle parût avoir : ici encore, en effet, on se donne comme acquise l'attribution par les Pères grecs au Saint-Esprit d'une intervention proprement personnelle dans notre union à Dieu (3).

De par ailleurs, la conception à se faire de cette intervention rappelle très particulièrement celle de Petau. Pour cette vie tout au moins, notre union immédiate et personnelle se restreindrait à la personne du Saint-Esprit (4). De plus, elle n'est point conçue comme étant exclusivement d'ordre objectif ou moral.

(1) De même est-ce la personne, Pierre et Paul, qui vit et qui meurt, encore que la cause formelle de la vie et de la mort affecte directement la nature et non point la personne en tant qu'elle se distingue de sa nature.

(2) Pourquoi, bien qu'il y ait dans le Christ de quoi lui conférer l'adoption, il ne saurait néanmoins être appelé fils adoptif, voir notre *De Incarnatione ac Redemptione*, n. 278.

(3) *La colombe...*, p. 157 ; cf. *Coll. Brug.*, XV, p. 513-528 et 673-687.

(4) Au sens propre et formel bien entendu ; car, en lui, par suite de leur *circumincession*, le Père et le Fils se trouvent habiter également en nous : « L'état d'union ou le fait d'être uni, dans l'union immédiate, est propre à la personne du Saint-Esprit. Ce qui n'exclut en aucune façon que, dans et par le Saint-Esprit, il y ait union avec les deux autres personnes ; car, selon le mot de Ruusbrouck « Dieu est indivisible ; par cette union avec l'Esprit-Saint, la Trinité entière, un seul Dieu, habite en nous ». (*La colombe...*, p. 144).

Pour ce dernier point, il est vrai, certains passages suggéreraient le contraire. Il y est dit que l'union immédiate « se réalise dans la dernière étape du pèlerinage spirituel ; elle consiste dans notre perfection ici-bas... Elle s'effectue par un commerce intime avec Dieu, dans la 3e partie du chemin de la perfection. Elle est le stade du repos, auquel conduit l'union médiate. « Dieu, dit Ruusbrouck, donne sa grâce pour agir », et il ajoute : « et il se donne lui-même pour jouir », notamment dans l'union immédiate (1) ».

Cependant, il n'y a là croyons-nous, qu'une équivoque tenant au double sens où l'on parle de l'union des âmes justes avec Dieu (2). Les âmes intérieures aspirent et s'appliquent à une union avec lui, qui est le fruit de leurs actes de foi et d'amour. Se pénétrer, en effet, de la pensée que Dieu est là, qu'il y est plein de grâce et d'amour ; s'absorber dans la contemplation de cette vérité ; goûter et savourer le bienfait de la présence divine ; plus que cela, goûter Dieu, le saisir, le sentir en quelque sorte lui-même, qui se livre et s'abandonne, c'est bien assurément s'unir à lui, ou même déjà jouir de lui. Et telle est « l'union immédiate », dont il est dit ici qu'elle se réalise seulement au dernier stade du pèlerinage spirituel.

Mais, antérieure à cette union dite « objective » et la conditionnant, Mgr Waffelaert en admet manifestement une autre, qu'il appelle également immédiate, mais que, par opposition à « objective », il qualifie de « réelle » (3). Or celle-ci ne résulte nullement de notre activité mystique ; elle la précède. L'union « objective » n'en est que la prise de conscience, que la jouissance. Elle-même consiste essentiellement dans « l'application [faite par Dieu lui-même] de la personne divine à la personne humaine..... (4). D'où la comparaison, employée par les Saints Pères, du feu ardent et de l'air lumineux... Si des objets matériels sont ainsi susceptibles d'union immédiate, à plus forte raison, Dieu peut-il s'unir à l'âme aimante, qui s'y trouve

(1) *Ibid.* p. 137 et 141-142.

(2) Nous aurons longuement à parler de cette équivoque quand nous étudierons la manière dont s'établit en tous les justes la présence substantielle des trois Personnes. Ce travail, qui fera suite, en les reprenant, aux études publiées ici même, paraîtra sous peu, nous l'espérons, à la librairie Beauchesne sous le titre : *L'habitation en nous des trois Personnes : le fait ; le mode.*

(3) *L'union de l'âme aimante* p. 170.

(4) *Coll Brug.* XVI, p. 7.

disposée par la grâce ». Aussi, loin qu'elle soit le propre des âmes appliquées à la vie intérieure, elle « est commune, dit Ruusbrouck, à toutes les bonnes gens », tout en leur restant « cachée toute leur vie, s'ils ne sont intérieurs et vides de toute créature (1) ». C'est dire que l'union immédiate est « réelle » longtemps avant de devenir « objective ». Elle s'établit en effet dès et par le baptême (2). Il s'ensuit que, ordonnée à la jouissance, elle est néanmoins d'abord et essentiellement d'ordre ontologique, et voilà, nous semble-t-il, ce qui, dans cette conception, a été le plus heureusement retenu de Petau et de la tradition patristique.

Nous ne saurions en dire autant de ce qui en constitue le trait proprement caractéristique.

L'union entre le juste et le Saint-Esprit est ici présentée comme se terminant de part et d'autre à la personne en tant que telle. Contrairement à ce que nous avons lu si fréquemment chez les Pères, le Saint-Esprit s'unirait à nous pour nous communiquer, non point à proprement parler sa nature, mais sa personne ; et nous-mêmes, il ne nous atteindrait pas non plus précisément dans notre nature... mais dans notre hypostase, dans notre personne. L'union « *immédiate* » et personnelle ainsi établie entre nous et Dieu se distinguerait même par là de l'union appelée « *médiate* », qui, commune aux trois personnes, serait l'effet propre de la grâce sanctifiante. Celle ci « affecterait la nature, principe initial et premier de toute activité de ses facultés... L'union immédiate, [au contraire], affecterait la personne ou l'hypostase. Elle serait l'union de la personne humaine avec la personne divine du Saint-Esprit », et ainsi serait écarté, entre nous et lui, tout danger ou toute apparence de l'unité de personne qui, dans le Christ, résulterait de l'union des natures (3).

(1) *L'union de l'âme aimante...*, p. 171 et 170.

(2) « Que se passe-t-il au baptême ? Dieu donne le Saint-Esprit ; il unit cette personne divine à la personne humaine : c'est l'union immédiate » (*La colombe...*, p. 143).

(3) « Remarquez bien que nous disons *union* de la *personne* divine avec la *personne* humaine, donc union de deux personnes ; dès lors, il n'est et ne pourrait être question de l'union de deux natures, la divine et l'humaine, en une *même personne* : — ce fut le cas pour le Christ, qui, par cette union, est véritablement Dieu et homme ; — nous ne devenons donc pas Dieu ; nous demeurons de simples individus humains avec une nature humaine ; mais notre personne par le fait de son union avec la personne divine, se trouve élevée d'une façon morale

Les explications données dans notre premier article (RAM, 1926, p. 386 sqq.) sur ce qui, en nous et en Dieu, constitue la personne, suffisent, croyons-nous, à faire pressentir ce qui nous paraît inadmissible dans cette tentative nouvelle de corriger l'opinion propre de Petau. Jusqu'en nous, la distinction à établir entre la nature et la personne, s'y trouve trop marquée.

On y suppose d'abord que, de la part de Dieu, agir sur notre nature comme il le fait dans ce qu'on appelle « l'union médiate », en lui communiquant sa propre ressemblance, n'est point déjà s'unir immédiatement à notre personne. On y admet ensuite qu'il soit possible, tout au moins à une personne divine, d'atteindre une personne créée, afin de s'unir à elle, sans atteindre d'abord, ou par le fait même, sa nature : ce qui ne saurait se concevoir, alors même qu'entre cette nature et ce qui la constitue personne on admettrait une distinction réelle. Une personne, au concret et dans le réel, n'est pas uniquement ou formellement ce qui la constitue à part, ce qui lui confère la personnalité. Elle est d'abord et avant tout une substance, une nature concrète et individualisée, et l'on ne saurait donc toucher à elle, la saisir dans son être réel, pour « s'appliquer » à elle, sans toucher d'abord ou en même temps à sa substance, à sa nature (1).

mais réelle et véritable, à la dignité surnaturelle de la filiation adoptive. » (*La colombe...*, p. 142, note 1). — Remarque notable, en effet, et dont on verra tout à l'heure si elle fortifie la position adoptée. Le but du moins en est aussi louable que manifeste : se garder du reproche fait à Petau que son union du Saint-Esprit à nos âmes suggère par trop une union hypostatique. Mais le danger vient-il bien de là, d'une union directe et immédiate, mais accidentelle, entre les natures elles-mêmes ? Dans le Christ tout au moins, l'unité de personne vient d'ailleurs, de l'union de son hypostase divine à sa nature humaine : l'union, substantielle cette fois et indirecte, entre les deux natures n'en est qu'une conséquence nécessaire ; elle se produit dans et comme par l'intermédiaire de la personne elle-même. — Là-dessus encore, voir notre *De Incarnatione ac Redemptione*, thes. XII, n° 178-187.

(1) Aussi bien le savant auteur le dit-il lui-même : « Union, qui élève l'individu humain ». (*La colombe...*, p. 142). « Qua hominem secundum se totum idem Spiritus dignificat...; justus... secundum totam suam personam, animam et corpus, dignitate quadam divina extollitur ». (*Coll. Brug.* XV, p. 627). « Conjunctio... personae justi ad personam Spiritus Sancti, qua homo secundum se totum divinitus dignificatur » (*ibid.*, p. 678). — Mais en quoi l'union ainsi décrite se distingue-t-elle donc de l'union avec la *nature* ? Corps et âme, tout aussi bien que facultés,

On y prétend enfin qu'entre notre personne et celle du Saint-Esprit une union plus réelle se puisse concevoir, qui se termine directement à elle seule sans procéder ou résulter d'une action lui appartenant également et exclusivement en propre. La condition même est ici formellement reconnue comme indispensable : pas d'action ni d'influence sur nous propre au Saint-Esprit et, cependant, union avec nous de sa seule personne : « Sans doute, toute opération extrinsèque de Dieu [et donc aussi l'action de nous unir le Saint-Esprit], est commune aux trois personnes; cependant, quel empêchement y a-t-il qu'à côté et en vertu de cette opération naisse une relation entre une créature et une des personnes divines comme telle? Les personnes divines, bien qu'ayant une seule essence commune, sont néanmoins distinctes comme personnes et cette distinction n'est pas simplement intentionnelle mais réelle. Quant à cette relation, elle ne serait évidemment qu'intentionnelle dans la personne divine ; mais, dans la créature, elle serait réelle. Or la foi nous apprend qu'en fait une telle relation existe entre la seconde Personne et la nature humaine dont elle s'est revêtue. Dès lors, quelle difficulté y a-t-il à ce qu'il existe également une relation entre le Saint-Esprit, — relation qui lui serait personnelle et propre — et la personne humaine, qui se trouve par là élevée réellement à la dignité d'enfant de Dieu ». (1)

Comme toujours, on le voit, c'est au précédent de l'Incarnation qu'on en appelle : de l'union personnelle et hypostatique du Verbe on conclut à l'union personnelle, quoique non hypostatique, du Saint-Esprit. Pourquoi pas? demande-t-on ; où est l'empêchement? quelle est la difficulté?

Or, la difficulté est justement là, dans la différence entre l'union hypostatique et celle qui ne l'est pas. Dans le premier cas, l'union avec la personne se fait directement et immédiatement par ce qui lui appartient et exclusivement en propre ; ainsi peut-elle être atteinte sans que les autres le soient au même titre et peut-elle être communiquée sans que les autres le soient aussi de la même manière. Dans

n'appartiennent-ils pas formellement à la nature? N'en sont-ils pas les éléments constitutifs? Se saisir d'eux, s'unir avec eux, c'est encore par conséquent s'unir directement à la nature. Assurément, c'est aussi et par le fait même se saisir de la personne. Je ne sache même pas d'autre moyen de la saisir en elle-même. (Cf. RAM, 1926, p. 389). Ici on suppose que cet autre moyen existe, mais on ne le montre pas.

(1) *La colombe...*, p. 158. Cf. *Coll. Brug.* XVI, p. 11.

le second cas, au contraire, ce qui lui appartient exclusivement en propre demeure hors de cause : il est exclu que l'union s'établisse par la communication à la créature de ce qui fait subsister à part la personne divine. Or, plus rien en dehors de là, qui appartienne en propre à cette personne. Comment, dans ces conditions, la créature pourrait-elle l'atteindre ? comment et par où la concevoir elle-même « appliquée » seule à notre personne ? Et, pour notre personne, par où la saisir ? comment la recevoir autrement que les autres ?

Tout ceci a déjà été dit et expliqué plus haut. Et encore songeait-on alors à une union entre personnes divines et nature humaine : ici on l'exclut ; c'est de personne à personne que l'on conçoit l'union. Or la difficulté s'aggrave ainsi considérablement et la comparaison même ne tient plus avec l'union hypostatique. Possible pour toutes les Personnes avec une nature créée impersonnelle, celle-ci ne l'est plus pour aucune d'entre elles avec une personne conservant sa personnalité distincte. Entre deux personnes, quelles qu'elles soient, dès là qu'elles sont constituées et demeurent distinctes, il ne peut plus intervenir de relations et donc d'union que dans l'ordre dynamique. De l'une à l'autre il ne peut plus se produire que des échanges d'influences ou d'affections et, pour que se puisse concevoir une mise en rapport spéciale d'une personne divine avec une personne humaine, force sera donc ici que se conçoive d'abord entre elles un échange d'opérations leur appartenant en propre. Et ceci sans doute est facile à concevoir pour la personne humaine : elle peut aisément produire des actes de foi et d'amour, qui, de sa part, se restreignent à la seule personne du Saint-Esprit. Mais celle-ci ne sera point pour autant unie à elle dans sa réalité substantielle ; du moins Mgr Waffelaert ne l'admet-il point : il exige, avec raison, que la Personne elle-même s'applique à la personne qui la connaît (1) ; et il reste donc toujours à concevoir dans celle du Saint-Esprit une opération spéciale en permettant cette application exclusive. L'action commune aux trois

(1) « Fruitio omnino requirit haec duo : ex parte subjecti fruentis, operationem ;... ex parte objecti fruibilis, realem et substantialem... praesentiam... Gratia creata... subjectum disponit atque capax efficit ad fruendum divina persona ; sed praeterea requiritur Gratiae increatae praesentia substantialis seu inhabitatio, quae non consistit formaliter in gratia creata, sed *in applicatione personae divinae ipsi personae operanti*, seu in unione divinae personae, tanquam objecti fruibilis, cum persona humana fruente ». (*Coll. Brug.* XVI, p. 7).

Personnes, qui, par hypothèse, nous l'appliquerait comme elle a appliqué le Verbe à sa nature humaine, ne saurait d'ailleurs plus être invoquée. La question est toute maintenant de la possibilité pour le Saint-Esprit d'être ainsi appliqué seul à une personne humaine. La raison formelle de cette possibilité se doit donc trouver en lui, dans sa personne, et lui appartenir en propre comme appartient en propre au Verbe l'hypostase, dont la communication rend possible son application exclusive à sa nature humaine. Et puisque, comme on vient de le dire, cette raison doit être d'ordre dynamique, se traduisant par une influence sur la personne humaine, il est de toute nécessité de découvrir en lui une opération au dehors lui appartenant en propre et lui permettant d'exercer cette influence strictement personnelle.

La pierre d'achoppement reste donc toujours la même. Petau et les autres dont nous avons déjà parlé s'y sont heurtés ; pas plus qu'eux, Mgr Waffelaert ne nous paraît avoir réussi à l'éviter.

Enghien (Belgique) Paul Galtier, S. J.

COMPTES RENDUS

Jeanne Ancelet-Hustache. — *Mechtilde de Magdebourg (1207-1282). Etude de psychologie religieuse.* Paris, Champion, 1926, in-8°, 402 p.

Bien qu'ayant déjà été l'objet de plusieurs travaux, au cours des cinquante dernières années, Mathilde de Magdebourg reste toujours un peu perdue dans le rayonnement de ses deux amies plus jeunes, d'Helfta, Gertrude et l'autre Mechtilde. Elle méritait d'être mise en pleine lumière : c'est ce que fait d'une façon très remarquable, la thèse de doctorat de Mme Ancelet-Hustache. Ce beau volume est aussi solide pour le fond qu'intéressant par la clarté et la précision d'un exposé toujours accessible des problèmes discutés. La modestie même avec laquelle l'auteur présente son œuvre en relève encore la valeur. Les longues années consacrées à l'étude de ce sujet n'ont pas été vainement employées. Mme Ancelet-Hustache rend, par cette monographie, un service important aux études d'histoire de la mystique et de la littérature religieuse au moyen-âge. Les divers aspects de la question sont tour à tour étudiés, selon une excellente méthode où l'érudition et le sens critique se combinent judicieusement, avec la préoccupation de n'avancer qu'en toute sécurité et de préférer aux hypothèses aventureuses, les affirmations nuancées, proportionnées à l'état réel de la documentation. Loin d'envisager la perspective que cette étude soit bientôt à ranger « parmi les travaux inutilisables », on doit la mettre au nombre des quelques ouvrages récents, de tout premier rang, en ces matières et souhaiter qu'elle serve de modèle à des études analogues sur d'autres mystiques.

Après une introduction où l'auteur fait connaître les travaux récents sur le sujet qu'elle traite et la méthode qu'elle adopte, Mme Ancelet-Hustache étudie le texte des écrits et la vie de Mechtilde. En examinant de plus près les quelques rares données dont on dispose, en particulier les indications qu'offrent les œuvres, elle peut ainsi préciser, plus qu'on ne l'a fait jusqu'ici, diverses dates : celle de la naissance qu'elle fixe à l'an 1207, celle de la mort survenue en 1282,

« selon toute vraisemblance ». C'est en 1270 que Mechtilde quitte Magdebourg, qu'elle habitait, en qualité de béguine, depuis 1230 ; elle apporte au monastère d'Helfta, avec sa personne, le volume de ses révélations, qu'elle complèterait par un septième et dernier livre, au cours des douze dernières années qui lui restaient à vivre. Mme A.-H. discute en passant le problème de l'obédience du monastère : était-il cistercien ou bénédictin ? Il faut remarquer à ce propos que l'opinion de dom Paquelin n'est plus suivie telle quelle, même chez les Bénédictins. Dom U. Berlière, dans son récent ouvrage sur *la dévotion au Sacré-Cœur dans l'ordre de saint Benoît* (non cité par notre auteur, ce qui est étonnant puisqu'il fait partie de la collection Pax, vol. X, 1923), présente ainsi (p. 28-29) la manière actuelle de voir : « le monastère situé près d'Eisleben en Saxe suivait la règle de S. Benoît avec les coutumes et l'habit de Citeaux, sans qu'il existât cependant une affiliation canonique à la grande famille cistercienne » (en note (p. 29), une bibliographie, qui complètera celle que donne Mme A.-H.).

Quant aux texte lui-même on sait qu'il est représenté par deux recensions : l'une en haut allemand, qui comprend sept livres (ms d'Ensiedeln), l'autre en latin (2 manuscrits de Bâle), selon un ordre tout à fait différent et en six livres seulement. Les conclusions auxquelles aboutit Mme Ancelet-Hustache sur l'origine de ces recensions et leurs rapports sont les suivantes : Du vivant même de Mechtilde, le dominicain Henri de Halle, recueille dans son texte original (en bas allemand) ce qu'a écrit la béguine à Magdebourg, divise la matière en six livres, sans tenir compte de la chronologie et ajoute une brève conclusion et aussi la petite préface, conservée par le ms d'Einsiedeln, destinée à recommander Mechtilde et son livre lors du départ pour Helfta. Un second dominicain anonyme, du vivant de Mechtilde ou peu après sa mort, traduit en latin, en remaniant l'ordre de l'auteur, le volume précédent et y ajoute diverses notices. C'est encore lui qui annote le texte allemand. En dehors de lui, les religieuses d'Helfta recueillent les chapitres écrits lors du séjour de Mechtilde dans leur couvent et en forment un septième livre. L'ensemble parvient, au cours du XIVe siècle, entre les mains d'Henri de Nördlingen qui le traduit en haut allemand et le fait lire en divers monastères de sœurs dominicaines avec lesquels il est en relation.

Quant au contenu même du livre, les données sont insuffisantes pour suivre le développement complet de la vie intérieure de Mechtilde : seul le 7e livre nous reporte aux douze dernières années. Il faut donc se borner à ramener aux catégories classiques les faits mystiques dont elle parle : visions, paroles, union transformante, etc. C'est une occasion pour l'auteur, s'appuyant sur les meilleurs maîtres, d'exposer la doctrine catholique sur les états extraordinaires et

de confronter ces données avec les renseignements fournis par « *La lumière de la divinité* ». Ce livre contient de fort belles pages mais qui ne rappellent guère les descriptions précises d'une sainte Thérèse. Mme A.-H. en a tiré le meilleur parti et a tâché de dégager de ces effusions poétiques et de ces simples récits, ce qu'ils offrent d'intéressant pour éclairer ses états d'âme et la « situer ». Elle a d'ailleurs, avec juste raison, mis en lumière la part à faire à l'activité semi-consciente qui rend toujours si délicate la tâche du critique voulant dégager ce qui est strictement surnaturel dans ce genre de manifestations. La tâche ici a été poursuivie avec beaucoup de délicatesse, de précision, un souci des nuances et une fine psychologie qui, sans éclairer complètement le problème, faute d'indications assez précises, en mettent bien en relief les éléments.

Le troisième chapitre sur les principaux sujets traités par Mechtilde est plus accessible. Il ne faut pas s'attendre — c'est un fait d'ordre général — à y trouver des lumières exceptionnelles sur les mystères de la religion. Autant il est certain que ceux qui sont l'objet des faveurs mystiques y puisent pour eux-mêmes des certitudes inébranlables et se plaisent à célébrer les splendeurs d'évidence qu'elles leur apportent, autant leurs essais d'interprétation de ces clartés nous déçoivent souvent quand nous voulons y chercher un surcroît aux données de la révélation. Trop fréquemment nous y trouvons simplement l'écho de ce qu'elles ont lu ou entendu et des imaginations ainsi suggérées. Mechtilde n'échappe point à cette loi générale et il est facile à Mme A.-H. de décéler dans son œuvre de nombreux emprunts à la littérature courante de son temps ou plus exactement l'écho de la doctrine telle qu'on la présente autour d'elle et qu'elle l'a entendue maintes fois développer dans les instructions et les sermons, telle aussi qu'elle s'en est nourrie dans les livres de dévotion. Aussi n'est-il pas étonnant que M. Mâle soit souvent cité à titre de comparaison. Les dossiers que Mme A.-H. constitue ainsi à propos des divers saints de l'Ancien et du Nouveau Testament et qui nous aident à mieux nous représenter ce que fut en réalité la dévotion de Mechtilde sont particulièrement instructifs. Il n'y manque pas même tel ou tel épisode révélateur, comme les difficultés qui lui furent suscitées à cause de ce qu'elle avait écrit sur une messe célébrée par S. Jean-Baptiste, au cours d'une de ses visions. La psychologie religieuse peut recueillir ici de précieuses indications et l'on y constatera quelle prudence s'impose dans l'utilisation de ces données. C'est surtout vrai d'une des parties les plus caractéristiques de son œuvre, celle où sont décrites les réalités de l'au-delà : enfer, purgatoire, ciel. Mme A.-H. en a détaché pour un chapitre spécial ce qui concerne spécialement le jugement dernier, à cause des relations étroites entre ce sujet et la manière dont Mechtilde apprécie ses contemporains. On y

retrouvera des échos de l'illuminisme joachimite. Elle y annonce notamment l'intervention, pour la fin des temps, qui est proche, d'un ordre particulier dont elle décrit assez en détail les caractéristiques et qui collaborera avec Elie et Enoch dans la lutte contre l'antechrist. Il n'est pas étonnant que ses critiques à l'égard du présent et ses prophéties lui aient valu des difficultés et qu'elle ait à s'en plaindre ou soit obligée de justifier certains de ses dires mal interprétés. Pour nous ces descriptions ont double intérêt : d'une part elles nous font pénétrer dans l'âme de Mechtilde et nous montrent comment le christianisme était compris par une âme de culture très ordinaire mais que soulevait une piété ardente et que transformaient les grâces extraordinaires dont elle était l'objet, de l'autre elles apportent une contribution importante à l'histoire littéraire de cette eschatologie dont le plus insigne monument est constitué par la *Divine Comédie*.

Mme Ancelet-Hustache ne pouvait se dérober, à ce propos, à la discussion du problème de la *Matelda* dantesque. Faut-il l'identifier avec Metchtilde de Magdebourg ? Avec beaucoup de réserve et en se déclarant incompétente, en ce qui concerne l'étude technique du poème lui-même, elle conclut affirmativement. Elle met en lumière les fait que Dante a pu avoir connaissance de l'œuvre de Mechtilde, car elle est utilisée expressément et signalée — quoique sans prononcer directement son nom — dans la *Vie de saint Dominique*, par Thierry d'Apolda, suivie de très près par Dante, au chant où il fait l'éloge du saint Fondateur. Il est incontestable que la description de l'au-delà tel que le présente Mechtilde et celle de Dante offrent des analogies curieuses et qui rendent extrêmement vraisemblable l'identification discutée. C'est certainement de toutes les solutions celle qui est la plus satisfaisante.

Je n'insisterai pas sur le chapitre consacré au style, en particulier à l'étude des métaphores et des allégories, non qu'il manque d'intérêt ni qu'il ne soit très soigneusement composé, mais on ne saurait s'attendre à y trouver beaucoup d'originalité. Mechtilde dépend de son temps où l'allégorie est une des formes littéraires les plus goûtées et d'autre part les termes de comparaison sont ceux que suggère déjà l'Ecriture : la lumière, l'eau, les fleurs y ont le principal rôle, et c'est moins par cet aspect de son imagination que par l'intensité du sentiment religieux que Mechtilde nous émeut et nous intéresse. Un dernier chapitre est consacré à l'influence de Mechtilde, d'abord pour signaler son rôle comme l'une des premières à célébrer le Sacré-Cœur dans ce monastère d'Helfta qui, grâce à ses amies plus jeunes et sans doute un peu sous son influence, allait devenir le sanctuaire le plus fervent de ce nouveau culte, puis dans les milieux mystiques dominicains du XIVe siècle, comme cela a déjà été rappelée plus haut. De-

puis lors l'œuvre passe à l'arrière-plan ; la personnalité même de Mechtilde s'estompe et s'efface au point d'être absorbée bientôt par celle de son homonyme Mechtilde de Hackeborn. C'est au cours du XIXe siècle seulement que Mechtilde reprendra sa vraie place et que le livre de la « Lumière de la divinité » sera étudié comme il le mérite. En dépit des éditions dues à dom Paquelin, bénédictin de Solesmes, Mechtilde de Magdebourg n'est encore guère connue en France. Il faut remercier Madame Ancelet-Hustache de l'œuvre si remarquable qu'elle vient de lui consacrer et qui jette une si vive lumière sur la littérature mystique du XIIIe siècle. On est encore si indulgent, en ce domaine, aux travaux de second ordre et à des vulgarisations où l'histoire et la doctrine ne trouvent guère leur compte que l'on est particulièrement heureux d'avoir à signaler un ouvrage comme celui-ci : le sujet y est non seulement étudié avec la sympathie qu'il mérite, mais tout a été mis en œuvre pour que pleine satisfaction soit donnée aux exigences légitimes de l'esprit scientifique. L'excellence des résultats montre que c'est la bonne voie et qu'il faut s'y engager résolument.

Ferdinand Cavallera.

Obras de Sta Teresa de Jesus editadas y anotadas por el P. Silverio de Santa Teresa, C. D., tomes VII-IX : Epistolario (I-III). Burgos, Tipografia de « El Monte Carmelo », 1922-1924: 3 vol. in-8° de CXV-436, 531 et 624 pages (Biblioteca Mistica Carmelitana, v. 7-9).

La publication des Lettres de Sainte Thérèse était le complément naturel de l'édition des Œuvres, entreprise par le P. Silverio de Santa Teresa et si heureusement exécutée. Elle présentait des difficultés toutes particulières. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait fallu attendre quelques années pour qu'elle fût mise au point. Le résultat est en proportion des efforts dépensés : en présence des trois beaux volumes par lesquels le P. Silverio complète son œuvre, on éprouve un vif sentiment de gratitude pour l'éditeur et de satisfaction : nous avons désormais le texte de cet incomparable joyau littéraire, aussi fidèle que le permettent les documents conservés et présenté de manière à ce que tous les éclaircissements nécessaires soient à portée de la main et facilitent une lecture aussi intéressante qu'édifiante. Le P. Silverio, il est superflu de l'en louer, a été à la hauteur de sa tâche. Tout en se dispensant de présenter un apparat critique, il a veillé non seulement à reconstituer le texte le plus sûr, mais à recueillir toutes les données utiles du point de vue de l'authenticité et de l'histoire.

Chaque lettre se présente avec une annotation, plus ou moins abondante, mais qui répond à tous les desiderata : d'abord, en guise de complément au sommaire inséré dans le texte, une première note où est présentée l'histoire du texte lui-même : c'est une notice plus ou moins étendue sur les manuscrits de la lettre en question, une description de l'original s'il existe encore — c'est le cas pour plus de deux cent trente lettres sur environ quatre cent quarante — ou des copies : les unes encore inédites, les autres utilisées déjà pour les impressions précédentes. Puis diverses notes destinées à éclairer les allusions contenues dans les lettres : identification des personnages mentionnés, compléments historiques, sous forme de dates, de citations, de résumés de faits, connus par d'autres sources. Chaque lettre se présente ainsi avec son individualité propre et son histoire. Il n'est pas difficile de deviner combien pareille annotation ajoute à l'intérêt du texte et facilite la connaissance approfondie de la vie et de la pensée de la sainte.

L'édition nouvelle est précédée d'une introduction considérable sur laquelle il y a quelque intérêt à s'appesantir, puisqu'elle fait connaître comment l'éditeur a compris sa tâche et de quels secours il disposait. La première partie est consacrée à la correspondance elle-même et à quelques-unes de ses particularités. Je ne m'attarderai pas à signaler, à la suite du P. Silverio, les qualités littéraires de l'œuvre : elles sont bien connues et naturellement le texte authentique ou amélioré qui nous est ici donné est tout profit pour la gloire littéraire de la sainte ; ses dons d'épistolière y apparaissent avec encore plus de spontanéité et de vivacité. J indiquerai seulement les pages où le P. Silverio traite de deux points assez délicats. Le premier concerne les dissensions dans l'ordre du Carmel lui-même et les difficultés auxquelles se heurta l'œuvre de la réforme thérésienne. Avec raison, le P. Silverio a pensé qu'une vue d'ensemble des événements s'y rapportant aurait le double avantage, placée ainsi dans l'introduction, d'éclairer par avance les détails auxquels la sainte fait allusion et d'abréger l'annotation en dispensant de répéter les explications que nécessiterait chaque lettre prise en particulier. Le second vise les passages où Sainte Thérèse exprime son opinion sur la Compagnie de Jésus. Il écarte avec raison les solutions radicales de Menchaca ou de Zugasti, multipliant les textes apocryphes, en dépit des originaux ; non moins regrettables étaient les mutilations, dans l'édition des lettres donnée par le P. Bouix. Le P. Silverio écrit sur cette matière des choses fort justes et je ne puis que le féliciter d'avoir apporté à la fois tant de tact et de compréhension dans la solution de ce problème, en somme assez simple. Un peu de psychologie et beaucoup d'équité en facilitent singulièrement la solution. On comprend très bien que des deux parts il ait pu y avoir divergence d'appréciations sur les mêmes faits ou les

mêmes personnages, soit parce qu'il y avait divergence des intérêts en cause, fort légitimes de part et d'autre, soit parce que les points de vue étaient différents. Il y en a d'autres exemples dans l'histoire de l'Eglise. Nous ne pouvons que remercier le P. Silverio d'avoir manifesté une bonne volonté aussi fraternelle en cette affaire et nous ne doutons pas que les explications qu'il donne ne soient pleinement acceptées par tous les intéressés et ne mettent fin à des discussions où personne n'a véritablement à gagner. Je signalerai seulement comme un des résultats appréciables de ses recherches la leçon adoptée par lui, d'après l'autographe, pour la lettre 420, du 20 mai 1582, la dernière où il soit questiou de ces dissentiments. Jusqu'à présent on faisait écrire à la sainte : *y como yo creo que ellos dirán mentira*, ce qui était assez étrange sous la plume de Sainte Thérèse et fort désobligeant pour les Pères de la Compagnie de Jésus. En étudiant de près l'original, le P. Silverio a découvert qu'entre *ellos* et *dirán* il y a une rature d'une encre différente de celle dont usait la sainte et sous laquelle on peut reconnaître des traits qui permettent de supposer l'existence d'un *no* primitif, beaucoup plus conforme à ce que devait être la pensée de Ste Thérèse et à ses habitudes de langage. C'est plus tard et intentionnellement que la rature a été interpolée. Il faut lire : *y como yo creo que ellos* NO *dirán mentira, veo claro*, etc..., ce qui d'ailleurs est en plein accord avec le contexte.

Je m'attarderai davantage sur la seconde partie de cette introduction où le P. Silverio décrit les différents recueils de lettres de Sainte Thérèse. Il lui a fallu d'abord, comme on l'a vu, se préoccuper des autographes, assez nombreux et dispersés non seulement dans toute l'Espagne, mais en France, en Italie, et jusqu'en Amérique. La *Revue* a signalé, en son temps, d'après le récit de voyage du P. Silverio, que publiait le *Monte Carmelo*, la découverte à Lima d'une lettre de Sainte Thérèse à sa nièce Marie-Baptiste, prieure de Valladolid, datée de Séville, 29 août 1575, et qui, par suite, devrait porter dans l'édition actuelle, le n. 78 bis. On la trouve à l'appendice du tome IIIe, avec un fac-similé réduit, permettant de constater les lacunes répondant aux plis que la lettre a subis pendant des siècles. Il a fallu de plus faire la chasse aux faux autographes, les uns composés de fragments de lignes et de mots découpés dans les lettres authentiques, les autres fabriqués de toute pièce : l'appendice en apporte de curieux spécimens empruntés à la collection du marquis de San Juan de Pietras Albas. Plusieurs fac-similés permettent l'étude directe de l'écriture et la comparaison avec les pièces authentiques. Sur ces lettres, comme sur d'autres, également apocryphes et transcrites à la suite des précédentes, on trouvera dans l'introduction les détails nécessaires et la justification de leur exclusion. En dehors des autographes isolés, il y a plusieurs collections qui en réunissent un certain

nombre. Le P. Silverio décrit successivement : 1) le recueil de Valladolid — le plus important pour le nombre : toutes les lettres, sauf une, sont adressées à la M. Marie de Saint-Joseph (Salazar) ; de cinquante-cinq, diverses donations ont ramené le chiffre primitif à quarante-et-un (il faut y àjouter une lettre de Dª Marie de Mendoza, provenant d'une autre source ; 2) le recueil de Séville avec sept lettres, auxquelles deux, renfermées dans des reliquaires, sont à ajouter ; 3) celui d'Alcalà de Henarès avec quelques lettres au P. Jérôme Gracián — bien peu, par rapport au chiffre total des 104 lettres que renferme la correspondance de Sainte Thérèse avec ce Père, correspondance sur laquelle le P. Silverio donne à cette occasion des renseignements détaillés ; 4) le recueil des Carmélites de Santa Ana, à Madrid, renfermant les lettres à Laurent de Cepeda, frère de Ste Thérèse. Ces recueils sont étudiés avec soin. surtout quant à leur origine et aux vicissitudes qui ont marqué leur histoire. Le P. Silverio espère que l'avenir fera connaître encore d'autres autographes, tout en pensant qu'ils ne doivent pas être bien nombreux.

Viennent ensuite les recueils de copie exécutés, dès le XVIIe siècle, par les soins de l'ordre du Carmel. Ils ont malheureusement participé aux malheurs des archives généralices du couvent de Saint-Herménégilde à Madrid et plusieurs n'ont pu être retrouvés. Les autographes permettent de se rendre compte du degré de fidélité que représentent les diverses copies retrouvées, notamment celles qui actuellement font partie de la *Biblioteca Nacional* de Madrid. De ce point de vue, le ms. 12763 est des plus remarquables et il importe d'autant plus de le consulter que l'édition primitive n'a pas donné le texte complet de plusieurs des lettres qu'il contient. Le ms. 12764 destiné à l'impression, se ressent des méthodes peu satisfaisantes suivies autrefois, à ce sujet; de là en particulier des omissions et des altérations, que le nouvel éditeur a jugé inutile de signaler, se contentant de rétablir le texte dans sa pureté primitive, là où d'autres sources le permettaient. Tout en reconnaissant avec le P. Silverio que ces éditeurs ne méritent pas le titre de faussaires, trop légèrement lancé contre eux, on se félicitera que les mœurs littéraires d'aujourd'hui imposent d'autres méthodes et que l'on puisse ainsi, en toute sécurité, se fier au texte si diligemment préparé par le nouvel éditeur. Après quelques pages consacrées à un certain nombre d'autres manuscrits, le P. Silverio passe en revue les éditions antérieures et tout d'abord l'édition préparée officiellement par l'ordre et pour laquelle le célèbre Palafox rédigea des annotations qui eurent le plus grand succès.

Grâce au soin avec lequel l'édition nouvelle a éte composée, en particulier pour constituer un texte aussi fidèle que possible à l'original, on peut dire que toutes ces éditions n'ont plus maintenant qu'une valeur historique. Outre un certain nombre de lettres publiées

pour la première fois, beaucoup d'autres ont pris comme une figure nouvelle par suite des modifications qui les ont rendues à leur teneur primitive. L'ordre chronologique a été très heureusement adopté mais l'on peut se douter du travail qu'a demandé la fixation de certaines dates, la sainte n'ayant pas coutume d'indiquer l'année mais seulement le jour du mois : la chronologie antérieure a été soigneusement révisée et parfois des différences de plusieurs années séparent la date nouvelle de celles précédemment adoptées. Le P. Silverio, dans sa modestie, n'a pas voulu marquer, dans les plus menus détails, toutes ces améliorations et surcharger ses pages de notes de ce genre. A la réflexion on ne peut que lui donner raison : puisque son édition doit être considérée comme renouvelant complètement la présentation des lettres, il était inutile d'alourdir son texte de ces constatations qui n'ont q'un intérêt rétrospectif : il a rappelé l'essentiel dans les passages particulièrement importants et quand la discussion en vaut la peine : pour le reste nous n'avons qu'à profiter de ses consciencieuses recherches, recueillir le fruit d'édification spirituelle et jouir du régal littéraire qu'il nous a ménagé.

Il reste à signaler que le tome troisième avec les lettres, en dehors de pièces secondaires, contient encore deux recensions nouvelles du *Camino de perfección*, celle de la copie de Salamanque et celle de Madrid ; également le texte des *Constituciones* d'après un manuscrit de Séville, quelques *Addenda et Corrigenda* se rapportant aux six volumes antérieurs des *Obras* et une table analytique des trois tomes de la correspondance qui en facilitera singulièrement l'usage (elle comprend surtout les noms propres), enfin un recueil alphabétique de *pensamientos de la santa*, empruntés aux neuf volumes : ils présentent une sorte d'anthologie des principaux thèmes de sa doctrine. Nos lecteurs apprendront avec joie que le P. Silverio ne considère pas son œuvre comme terminée et nous fait prévoir encore quelques volumes de documents thérésiens qui, si ses desseins se réalisent pleinement, « épuiseront presque les sources d'information historique » concernant la sainte. Nous ne pouvons, en le remerciant des trésors déjà mis à notre disposition que faire des vœux pour la prompte et entière application de ce programme.

Ferdinand Cavallera.

A. Pottier, SJ. — *Essai de théologie mystique comparée. Le P. Lallemant et les grands spirituels de son temps.* Tome premier. Paris, Téqui, 1927, in-12, XII-433 p.

Ce volume renferme la première partie de l'ouvrage considérable consacré par le P. Pottier à la spiritualité du P. Lallemant. Tandis

que les deux suivants, encore à paraître, auront plus directement pour objet l'école ignatienne au début du XVIIe siècle et l'école bérullienne, cette première partie présente « la doctrine spirituelle du P. L. Lallemant étudiée dans ses grandes lignes, ses idées directrices et ses œuvres. » Sous son modeste format, l'œuvre est donc importante et contient une riche matière. Elle est par ailleurs très actuelle : on le voit dès les premières pages. Elle vise à apporter une contribution sérieuse au problème de la contemplation et prend nettement parti dans les diverses controverses récentes concernant ce sujet. Sans être directement historique, l'exposition ne laisse pas de présenter d'abondants matériaux pour l'histoire de la spiritualité ; elle offre un florilège précieux de textes de divers auteurs, surtout d'écrivains jésuites, disciples, contemporains ou prédécesseurs de Lallemant, qui constituent une très utile documentation en vue de mieux connaître les origines et l'expansion de telle ou telle doctrine. Nous ne pouvons que féliciter le P. Pottier de recourir à cette méthode et souhaiter sa généralisation. Trop facilement on multiplie les appels à la tradition, on se hâte de condamner ou d'exalter telle ou telle doctrine, au nom de l'orthodoxie, après une enquête des plus sommaires, sans justifier suffisamment les conclusions que l'on prétend généraliser. Au surplus, le P. Pottier était bien préparé à cette tâche. La réédition du texte primitif de *La vie et la doctrine spirituelle du Père Louis Lallemant,* donnée par lui en 1924, à la même librairie Téqui, l'avait mis en contact intime avec son auteur. C'est même à l'occasion de cette édition et pour en annoter les principaux passages, qu'il avait entrepris ces études mais le commentaire aurait singulièrement débordé le texte. Le P. Pottier a donc été bien inspiré d'en faire une œuvre à part où il a pu exposer à loisir les doctrines dont le P. Lallemant s'est fait l'interprète très autorisé.

Elles sont ramenées par le P. Pottier aux thèmes suivants qui forment le sujet des trois premières sections : « I. *La perfection.* Idée de la perfection. L'appel à la perfection. La perfection et le précepte de l'amour de Dieu. La perfection et la grâce qui vient de Dieu seul. — II. *Les deux pôles de la vie spirituelle.* La pureté et la garde du cœur. La conversion seconde et la docilité à la conduite du Saint-Esprit. — III. *La recherche et la jouissance de la paix.* Sage subordination de Marthe à Marie. Oraison. Contemplation. » Sur toutes ces questions, le P. Pottier résume brièvement la doctrine de Lallemant et la commente à l'aide de copieuses citations de ceux qu'il appelle ses disciples, notamment les PP. Hayneufve, Surin et Rigoleuc. Pour les deux derniers, la qualification est juste et il n'est pas douteux que leur doctrine ne soit le fidèle reflet de celle de Lallemant ; c'est d'ailleurs à eux que nous devons de connaître celle-ci, puisque c'est d'après leurs notes que Champion a publié son ouvrage. Mais en ce qui con-

cerne le P. Hayneufve je n'oserais aller aussi loin que le P. Pottier. Il s'autorise d'un mot du biographe de Lallemant pour en tirer une conclusion, à mon avis, exagérée. Né un an après Lallemant, Hayneufve était recteur et maître des novices à Rouen, dans la maison où Lallemant était instructeur du troisième an. Sans doute Champion nous dit qu'il voulut « être un des disciples de ce maître accompli, assistant comme les novices à toutes les exhortations et aux conférences ». Mais si l'on peut admettre une certaine influence de Lallemant sur lui, nous ne pensons pas cependant qu'on puisse l'assimiler aux tertiaires. Hayneufve alors maître des novices, puis successeur immédiat, comme instructeur, du P. Lallemant, avait sa doctrine déjà arrêtée et représente une personnalité indépendante. Au reste, l'intérêt principal de tous ces chapitres, en dehors de la doctrine même de Lallemant, consiste dans la comparaison des textes, démontrant la parenté des divers auteurs, notamment des auteurs ascétiques jésuites, avant comme après le P. Lallemant.

Tout au cours de cet exposé, le P. Pottier poursuit, en même temps que la tâche d'interprète celle d'apologiste. Peut-être même à l'excès. On verra plus loin dans la chronique, à propos d'une notice du P. Kleiser sur le P. Cl. Bernier, que l'écho des critiques dont l'enseignement de Lallemant fut l'objet parvint jusqu'au P. Général M. Vitelleschi. Celui-ci prescrivit une enquête et parla même d'écarter de la charge d'instructeur le P. Lallemant. On jugeait ses tendances plus ou moins en désaccord avec la spiritualité officielle de l'Ordre. Nous aimerions à avoir plus de lumière sur cet épisode qui date des premiers mois de l'entrée en charge du P. Lallemant. Mais il est significatif qu'au bout de trois ans il fut remplacé. Sans doute il faut faire la part des choses et tenir compte, ainsi que le note avec raison le P. Pottier, de l'auditoire spécial auquel il s'adressait, mais il reste que les inconvénients de certaines formules étaient réels et que les disciples faisaient parfois tort au maître. Surin lui-même reconnaît que, dans la période qui suivit son troisième an et qui précéda immédiatement son envoi à Loudun (1630-1634), il avait exagéré, dans le sens même des doctrines sur la « seconde conversion », sur le recueillement, la fuite du monde et de toute conversation, la surveillance scrupuleuse de son intérieur. Cela lui avait endommagé notablement la santé et finalement l'avait rendu impropre aux ministères apostoliques. De même pour la contemplation, je regrette que le P. Pottier, dans le chapitre qu'il lui consacre et où il discute les diverses positions prises récemment à ce sujet, n'ait point pu utiliser l'article si nuancé et si approfondi « Goûter Dieu, servir Dieu », publié en octobre 1926, par la Revue. Le P. de Guibert y rappelle très judicieusement les origines philosophiques de cette théorie de la contemplation, la conception très large qui lui sert de base ; il signale

avec raison un autre aspect du problème, exclusivement chrétien celui-là, trop souvent perdu de vue, lorsqu'on affirme sans plus la supériorité de la contemplation sur l'action : on oublie l'hypothèse actuelle qui est le salut du monde par l'intermédiaire nécessaire de l'apostolat ; on ne fait pas sa place suffisante à la conception primitive de la perfection, celle qui domine toute l'antiquité chrétienne : la primauté de la vie apostolique, c'est-à-dire de la vie modelée sur celle du Christ et des apôtres, tout entière vouée au travail direct sur les âmes, à l'évangélisation et à l'action effective. Ce n'est pas le lieu d'y insister mais les théoriciens gagneraient à ne point laisser dans l'ombre cet élément spécifiquement évangélique et à lui attribuer dans leurs spéculations l'importance primordiale qui lui revient. C'est d'ailleurs, pratiquement, ce que l'on entend par la vie mixte. Au reste, le P. de Guibert a excellemment montré comment, dans cette notion supérieure de l'apostolat, effectif ou de désir, s'harmonisent parfaitement toutes les tendances en présence et les exigences de la vie chrétienne.

Je n'insisterai pas davantage sur le détail de ces études, très vivantes et documentées, où la discussion garde toujours des formes courtoises sans que l'ardeur des convictions y perde rien. Il reste à signaler la quatrième section d'un caractère plus historique. Elle présente « quelques précurseurs du P. Lallemant à la fin du XVIe siècle et au début du XVIIe. » Ce sont les PP. Balthasar Alvarez, Alphonse Rodriguez, Jacques Alvarez de Paz et Ant. Le Gaudier. L'étude la plus importante est celle où le P. Pottier expose avec précision la pensée exacte d'Alphonse Rodriguez sur la contemplation. On en fait le grand responsable d'une soi-disant déviation de la doctrine traditionnelle. Le P. Pottier n'a pas de peine à montrer que l'on a travesti sa pensée et altéré sa véritable doctrine. J'ai eu ici même à relever une erreur de ce genre. Il n'est pas douteux qu'il y a entre lui et Lallemant une différence de méthode et de tendance, mais, les textes le prouvent, nullement aussi absolue qu'on l'a prétendu. Ici encore se vérifie le fait qu'il faut bien affirmer sans relâche, puisqu'on ne le reconnaît pas encore suffisamment, c'est que la tradition ascétique est beaucoup plus une dans son fond qu'on ne veut le reconnaître ; on a tort de vouloir transporter dans le lointain passé, dans l'antiquité et au moyen-age, des divergences qui s'accusent surtout dans la période moderne. La spiritualité de la Compagnie de Jésus, notamment, comme l'attestent les livres qui la représentent, est intimement pénétrée de la doctrine des anciens Pères et des docteurs, comme saint Bernard. Il n'y a pas lieu de transformer en oppositions fondamentales de légitimes divergences secondaires.

L'appendice groupe un certain nombre de courtes notices sur les disciples, novices ou tertiaires du P. Lallemant. On remarquera, dans

celle du P. Surin, les détails concernant son *Traité sur l'amour de Dieu*. Il en résulte que l'ouvrage publié comme inédit par le P. Bouix, ainsi que le signalait déjà Sommervogel, avait été édité, sous une forme d'ailleurs peu fidèle, par le sulpicien Lasausse, sous ce titre : « *Le Prédicateur de l'amour de Dieu* » et aussi que, malgré sa promesse et comme malheureusement c'était trop son habitude, le P. Bouix n'a pas respecté complètement le texte de Surin. Il lui a fait subir des changements qui, sans porter sur le fond, empêchent cependant de considérer l'ouvrage publié comme la reproduction fidèle de l'original. La notice sur le P. Rigoleuc est plutôt une réplique, d'ailleurs intéressante, à l'article publié ici-même, en juillet 1924, par le P. A. Hamon : *Qui a écrit la doctrine spirituelle du P. Lallemant?* Le P. Pottier n'est point convaincu par les arguments en faveur du P. Rigoleuc et pense que, aussi bien que le fond, le style et l'expression sont du P. Lallemant. L'autre appendice renferme une justification de la doctrine du P. Lallemant sur l'appel des âmes à la haute perfection, par l'identité de vues dont elle témoigne avec celles de S. François de Sales, de Bérulle, de Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus ; puis vient une critique de la théorie sur le rôle des dons du Saint-Esprit comme caractéristique de l'état mystique, enfin une étude sur la pensée de Ste Thérèse concernant l'appel de toutes les âmes à la contemplation.

Nous souhaitons que cette œuvre dont on saisit l'intérêt et l'opportunité, soit bientôt achevée. Elle constituera une monographie d'importance considérable sur un aspect de la spiritualité au XVIIe siècle, son état réel et ses origines. Ferdinand CAVALLERA.

CHRONIQUE

Congrès et Conférences.

Nous avons parlé en son temps de la *Semaine ascétique* de Valladolid, réunie à l'occasion du centenaire du V. P. Louis du Pont, SJ. Le compte-rendu en a paru sous ce titre : *Semana y Congreso Ascéticos celebrados en Valladolid del 23 al 30 de octubre del año del Señor 1924* (Valladolid, Casa social católica, 1926, in-8°, 476 p. avec illustrations). Il contient, avec les documents se rapportant à l'organisation du Congrès et les discours prononcés, le procès-verbal des séances consacrées aux applications de la doctrine ascétique : quatre sections : séminaristes, jeunes, hommes, femmes. La partie de beaucoup la plus importante est celle destinée aux conférences historiques, lesquelles avaient comme sujet la littérature ascétique espagnole, dans les différents ordres religieux. Chacun des conférenciers a su apporter sa note personnelle dans la manière de traiter le sujet et bien que ces études soient de valeur diverse, l'ensemble constitue un répertoire précieux. Selon les cas, on insiste davantage sur la nomenclature des auteurs et des œuvres : ainsi Dom L. Serrano pour l'ascétisme bénédictin ; son travail est d'ailleurs complété par une riche bibliographie, ou on s'attarde davantage sur tel ou tel initiateur : ainsi le P. Silverio de Santa Teresa consacre la majeure partie de sa conférence à mettre en relief la doctrine de sainte Thérèse ; le P. Torrès, chargé de traiter l'ascétisme de la Compagnie de Jésus, donne plusieurs pages aux Exercices. Le P. Torró lui, met de préférence en relief les traits communs aux divers auteurs franciscains, ce qu'il appelle la théorie ascético-mystique franciscaine. Le travail du P. Urbano sur les dominicains a un caractère plus oratoire ; celui du P. Ibeas sur les Augustins plus documentaire. Le B. Juan de Avila a eu, à lui seul, les honneurs d'une conférence faite par Dom A. Gurruchaga. Une vue d'ensemble sur les antécédents de l'école espagnole a été bien présentée par le P. F. Naval, CMF. Evidemment il y aurait avantage à reprendre dans le détail certains de ces exposés mais tels quels, ils offrent des renseignements utiles et des vues sur l'histoire de l'ascétisme qui doivent retenir l'attention.

— En 1924 la ville d'Estella (Navarre) célébrait le quatrième centenaire de la naissance du célèbre franciscain Diego de Estella. De splendides fêtes furent organisées à cette occasion et le souvenir de cette solennité a été fixé dans un beau volume édité par la Junta Organizadora sous ce titre : *Fray Diego de Estella y su centenario* (Estella, MCMXXIV, gr. in-8° de 171 p.). Les travaux qu'il contient se rapportent à la maison familiale et à la généalogie de Fray Diego de San Cristobal Cruzat, Eguia y Jasso. Comme on le devine par ces derniers noms, Fray Diego était assez proche parent de S. François Xavier et de deux autres jésuites contemporains de S. Ignace, les frères Eguia. Il est permis d'espérer d'ailleurs que, grâce aux recherches encore inédites du P. Cros, il sera possible de préciser tel ou tel point sur lequel l'auteur de cette généalogie demande plus de lumière. Nous nous arrêterons un peu plus sur deux mémoires couronnés. Un franciscain le P. Ordoñez retrace en une vingtaine de pages la vie assez mouvementée du P. Diego; il la fait suivre d'une bibliographie de ses œuvres, dont la plus connue est le *Traité sur la vanité du monde* (1562), traduit en treize langues (26 éditions espagnoles, 27 italiennes, 15 latines, 8 françaises, 7 allemandes, 2 arabes, etc.) Viennent ensuite les *Méditations très dévotes sur l'amour de Dieu* (1576) également traduites en plusieurs langues. Ces œuvres et les autres de genres divers, dues au P. Diego, sont étudiées avec quelque détail par le P. J. Villacampa Souques, des Ecoles Pies, du point de vue littéraire et mystique, avec de larges extraits et, pour certaines, comme le *De modo concionandi liber* et la *Vie de S. Jean l'Evangéliste*, la reproduction de la table des matières. Il ne faut pas oublier non plus le *Commentaire sur S. Luc*, moins connu que les traités ascétiques mentionnés plus haut et riche cependant en considérations spirituelles. Le P. Diego, d'après cet auteur, est à placer dans la ligne des Malón de Chaide, Fernando de Zárate, Alejo de Venegas, « ascétiques par essence et accidentellement mystiques ». « C'est pour l'ascétisme le François de Sales espagnol et pour la mystique celui qui marque la transition par rapport à l'école glorieuse de Ste Thérèse. » Evidemment le sujet mérite d'être repris plus en détail et l'on ne peut que s'associer au vœu formulé par l'auteur d'une édition critique des œuvres moins connues. Pour la France, le P. Ordoñez signale une seule édition des *Méditations*, donnée en 1586 à Paris chez Guillaume Chaudière; la 8e et dernière édition de la *Vanité du Monde* porte la date de 1633-1634, Lyon, chez la veuve de Claude Rigaud.

— Nous devons à l'amitié du P. Ephrem Longpré, communication d'un recueil très important pour l'étude de la spiritualité franciscaine. C'est le *Report of the Eight annual meeting*, Brookland, Washington, Capuchin College (novembre 1926, vol. VIII. 8 de *The Franciscan Educational Conference*). La réunion des congressistes appartenant

aux diverses branches de l'Ordre franciscain, s'est tenue les 2, 3 et 4 juillet 1926, à Floyd, Indiana, et avait pour thème général la spiritualité franciscaine. Ce volume contient les rapports présentés, avec le compte rendu des discussions. Ce sont : *L'ascétisme et le mysticisme* de S. François d'Assise par le P. Ant. Linneweber, OFM. (p. 37-96) ; *la Vie spirituelle d'après les maîtres franciscains*, par le P. Edm. Kraut-Kraemer, OM. Cap. (p. 97-120, discussion 126-135) ; *la prière mentale d'après les maîtres franciscains*, par le P. Rich. Brunner, OM. Cap. (136-162, discussion 162-175) ; *la retraite franciscaine*, par le P. Bède Hess, conventuel (176-199, discussion 200-205) ; *esquisse d'un cours gradué de théologie ascétique*, par le P. Raph. M. Huber, conventuel (206-227, discussion 227-234) ; *le directeur d'âmes*, par le P. Cyrille Piontek, OFM. (235-246, discussion 246-7) ; *Bibliographie des écrivains ascétiques franciscains*, par le P. Victor Mills, OFM. (248-332). Nos lecteurs nous sauront gré de quelques détails sur ce dernier rapport si important et qui mériterait encore plus que le reste du volume les honneurs d'un tirage à part. L'auteur a dû exclure les œuvres des membres du Tiers-Ordre qui pourraient faire l'objet d'une bibliographie à part, de même les biographies proprement dites et les ouvrages concernant la dévotion à S. Antoine de Padoue ; c'est seulement pour la période qui va jusqu'au seizième siècle, sauf quelques exceptions, qu'il a été tenu compte des ouvrages relevant de la théologie morale autant que de l'ascétique et de la mystique. Voici le plan suivi. Pour chaque siècle à partir du treizième, l'auteur établit deux catégories mises en relief par la différence des caractères typographiques : d'abord les auteurs principaux, présentés dans le cadre des idées générales se rapportant à l'état de l'ascèse et de la mystique pour la période indiquée, courtes notices sur la vie, les œuvres, la doctrine spirituelle de chaque auteur, puis, en caractères plus menus, une liste, moins étendue quant au contenu de chaque notice, des auteurs de second ordre. C'est naturellement à partir surtout du seizième siècle, avec l'immense développement de la littérature ascétique, que deviennent précieuses les listes recueillies par le P. Mills, si sommaires qu'elles puissent paraître. Comme elles nous mènent jusqu'en 1925, sans prétendre, loin de là, être exhaustives, ni donner même tous les renseignements bibliographiques utiles (comme l'indication des libraires), elles permettent de se rendre compte de la richesse de cette littérature, de ses tendances, de l'influence qu'elle peut exercer sur la piété et la vie spirituelle. Il ne nous reste qu'un vœu à formuler c'est de voir l'esquisse se transformer en ouvrage développé, et mettre ainsi pleinement en lumière les services rendus par la féconde et glorieuse école franciscaine à l'enseignement de la spiritualité. F. C.

Un mystique du XVIIe siècle : Claude Bernier, SJ.

— La Revue a signalé naguère (RAM, 1926, VII, 324) l'étude publiée par le P. A. Kleiser sur le P. du Tertre, jésuite de la province d'Aquitaine (1591-1630), dont les états mystiques préoccupèrent un moment le général de la Compagnie, M. Vitelleschi. Les archives de l'Ordre ont fourni au même auteur les éléments d'une étude analogue sur un contemporain de du Tertre, de province de Paris (*Claude Bernier, SJ. (1601-1654) Ein französischer Mystiker aus dem 17 Jahrhundert*, dans *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, 1927, II, 155-164). Entré dans la Compagnie de Jésus, le 15 novembre 1617, Claude Bernier se trouva en théologie au collège de Clermont avec le P. Surin et, comme ce dernier, manifestait depuis longtemps des préférences pour les voies extraordinaires dans la spiritualité. On rapportait de lui des visions et des révélations qui rendirent plus ou moins suspecte sa vie intérieure aux yeux des supérieurs et donnèrent au P. M. Vitelleschi l'occasion d'intervenir pour recommander la fidélité à l'ascèse commune de la Compagnie et notamment le souci du zèle des âmes. Comme Surin, Bernier fut retardé d'un an pour l'émission de sa profession solennelle, mais trouva d'ardents défenseurs, parmi lesquels le P. Fr. Chauveau qui fit son apologie auprès de l'assistant de France, le P. Etienne Charlet et le P. Le Gaudier. Bernier, qui avait fait son troisième an à Rouen, sous la direction du P. Hayneufve (1631-1632), était d'ailleurs en fait tenu en très haute estime dans sa province pour ses vertus religieuses. Après avoir dirigé quelque temps (1633-1637) la conscience de la duchesse d'Elbeuf à Rennes et exercé diverses charges, il fut nommé à Caen, puis à Orléans, père spirituel des scolastiques et mourut à Amiens, le 17 juin 1654. L'on possède sur lui un petit dossier dont le P. Kleiser fait connaître le contenu, notamment des fragments d'une autobiographie écrite sur l'ordre du P. Coton, deux lettres du P. Chauveau en 1631 et 1632, et diverses lettres du P. Vitelleschi. Dans l'une d'elles on relève au sujet du P. Louis Lallemant les lignes suivantes bien significatives. Elles sont datées du 5 avril 1629, c'est-à-dire de quelques mois à peine après l'entrée en fonctions du P. Lallemant, comme instructeur du troisième an de probation : « Rothomagi dicitur Instructor totus esse mysticus et ad devotionem extraordinariam inducere omnes velle. Quod ego sane miratus sum cum propositus fuerit ut maxime ad Instructionem idoneus. Modi enim illi extraordinarii absunt ab officio Instructoris qui maxime praeditus esse debet spiritu vocationis nostrae et communem societatis modum tenere. » La lettre continue en demandant une enquête et en signalant qu'il faudrait examiner s'il n'y aurait pas lieu de nommer un autre Instructeur. Effectivement dès 1631, à peine deux ans après,

Lallemant est remplacé par le P. Hayneufve et envoyé lui-même comme préfet des études au collège de Bourges. Rapprochées des documents que j'ai publié moi-même, au tome Ier des Lettres spirituelles du P. Surin, et qui datent de la même époque, ces lettres montrent à quel point le mouvement mystique dans la Compagnie de Jésus en France, en cette première moitié du XVIIe siècle, préoccupait les supérieurs majeurs, comme au siècle précédent, ils avaient été émus par la spiritualité du P. Balthasar Alvarez et de ses disciples ou imitateurs. Nous sommes tentés aujourd'hui de trouver excessives les mesures prises et exagérées les appréhensions. Il y a cependant deux considérations qu'il ne faut point perdre de vue, comme on le fait trop souvent : l'une que des abus réels se produisaient et qui ont laissé des traces dans ces documents eux-mêmes, abus de diverses sortes qui ne pouvaient laisser indifférents les supérieurs et qu'il était sage de supprimer dès leur apparition, sans attendre que le mal se fût répandu ; l'autre est qu'un ordre apostolique comme la Compagnie de Jésus, ne pouvait laisser se développer une spiritualité qui, à tort ou à raison, paraissait favoriser la vie contemplative aux dépens du ministère auprès des âmes, sans parler des illusions toujours possibles et fréquentes, alors, parmi les spirituels. Quoi qu'il en soit, ces publications fragmentaires montrent quelle lumière l'on peut attendre d'une exploration méthodique des archives de la Compagnie de Jésus et combien il serait souhaitable que quelque historien bien préparé se livrât à cette recherche en vue d'une histoire de la spiritualité, parmi les Jésuites de l'assistance de France, ou même dans la Compagnie de Jésus en général. Ce point de vue, trop négligé dans les Histoires de l'ordre jusqu'ici publiées et qui s'occupent avant tout des faits extérieurs et des travaux apostoliques, prend de nos jours une importance qui justifierait à elle seule des travaux approfondis.

F. C.

La notion de Sainteté.

Par la précision et la richesse de leur documentation comme par la valeur des idées générales qu'ils exposent, les travaux du P. H. Delehaye, président des bollandistes, sont toujours une bonne fortune pour ceux qui s'occupent d'études religieuses. Mais nous éprouvons un plaisir particulier à signaler à nos lecteurs son dernier ouvrage : *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité (Subsidia hagiographica 17*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927, in-8, VIII-266). Le titre suffit à indiquer à quel point il intéresse l'ascétisme. Sans doute le P. Delchaye fait œuvre avant tout d'hagiographe, mais qui ne voit à quel point son enquête historique approfondie mérite de retenir l'attention du théologien? Parallèlement à l'enquête spéculative sur la sainteté, il est non seulement utile mais même indispensable

de recourir à l'information positive et de se demander comment en pratique, au cours des âges, l'Eglise et le peuple chrétien ont envisagé l'expression supérieure de la sainteté, à quels caractères ils l'ont reconnue, à quelles conditions ils ont octroyé, avec le titre officiel de saint, le culte qui en est la conséquence. Des articles comme ceux qu'a publiés ici-même le P. M. Viller, *Martyre et perfection*, *Le martyre et l'ascèse* (*RAM.* 1925), ont surabondamment montré à nos lecteurs l'intérêt et le profit qui s'attachent à ces recherches et combien elles rajeunissent un sujet que trop souvent l'on ramenait à quelques idées vagues et abstraites. Ce que notre collaborateur a exécuté sur un point particulier, le P. Delehaye l'étend aux divers aspects de la question et dans une suite parfaitement ordonnée d'investigations serrées, nous amène de l'étude sémantique du mot *sanctus*, à la notion même de sainteté et aux problèmes qui sont directement l'objet de nos recherches. On y verra comment ce vocable s'est successivement spécialisé et transformé : après avoir signifié avant tout ce qui provoque le respect religieux, d'où ce qui pour les personnes ou les choses désigne leur caractère d'inviolabilité, puis leur intégrité et enfin tout particulièrement la pureté des mœurs ou la haute valeur des caractères, le mot a été spécialement appliqué aux dieux. C'est chargé de ces diverses nuances qu'il s'est offert à la langue chrétienne où la traduction de la Bible ne tarde pas à lui donner une signification qui le met plus directement en rapport avec la divinité, et petit à petit à se restreindre à désigner, quand il s'agit des personnes, non plus telles ou telles catégories officielles, comme les prêtres et les évêques mais ceux des chrétiens qui laissant après eux le souvenir d'une vie signalée par la pratique héroïque de la vertu au service de Dieu, sont honorés d'un culte public. Naturellement, je ne saurais ici donner une idée de la complexité du problème. Il faut lire dans le P. Delehaye les pages consacrées à l'évolution de ce mot soit au sens collectif, soit au sens individuel. Non moins intéressant est le chapitre sur l'emploi des termes *martyr* et *confesseur*, puis les développements sur le culte et l'intervention de l'Eglise à ce sujet. Ici c'est la dévotion elle-même qui est en cause et qui gagnera à s'éclairer sur les conditions dans lesquelles se présente historiquemant cette partie notable de la liturgie qui concerne les saints Ces chapitres et celui qui suit sur les saints qui n'ont jamais existé, se recommandent d'eux-mêmes à l'attention des écrivains ascétiques. On sait l'usage abondant et d'ailleurs fort recommandable en soi qui était fait autrefois des « exemples » dans les traités de spiritualité. Il y aura avantage à voir ici comment il faut apprécier certains documents et la valeur exacte qu'il convient de leur attribuer. Quant au sixième et dernier chapitre sur la sainteté, il nous concerne aussi bien que l'hagiographe. C'est une synthèse forcément rapide mais substantielle des idées qui

ont été mises sous ce vocable au cours des siècles. On y verra à quel point domine la conception morale, la mise en relief des vertus chrétiennes pratiquées à un degré héroïque et de manière à former dans l'âme du saint un ensemble harmonieux; pratiquement une variété individuelle que l'on serait loin d'attendre *a priori*. La grâce sait admirablement s'accommoder aux temps, aux lieux, aux personnes et dans l'unité fondamentale de la même religion faire s'épanouir une merveilleuse richesse d'individualités surhumaines. Le P. Delehaye expose brièvement à ce sujet les divers problèmes apparentés : rôle des manifestations extraordinaires et en particulier des miracles pour déceler la sainteté; ses rapports avec la charité, avec les charismes, avec les grâces mystiques, avec les qualités naturelles, etc. Comme il l'avait déjà fait dans la vie de S. Jean Berchmans, le P. Delehaye prend nettement position, au nom de l'histoire et de la pratique de l'Eglise contre ceux qui requièrent, comme condition intégrante du concept de sainteté, soit en droit soit en fait, la possession du don de contemplation et l'élévation aux grâces mystiques. Il termine par de judicieuses considérations sur la sainteté hors du catholicisme et notamment dans les Eglises séparées. En remerciant le savant auteur de ce travail, dont la publication coïncide avec le cinquantenaire de sa vie religieuse, nous faisons des vœux pour qu'il puisse continuer longtemps encore une tâche déjà si fructueuse et bienfaisante. F. C.

Collections

— Trois volumes nouveaux viennent de paraître dans la collection *Les moralistes chrétiens* (Gabalda, éditeur). Clément d'Alexandrie y avait droit à une place, la première, suivant la chronologie. Grâce à M. l'abbé Bardy, l'y voilà (*Clément d'Alexandrie* (in-12, 319 p.). L'œuvre du premier « didascale » alexandrin qui ait écrit est toute de morale et d'ascèse. Elle permet de constater comment le christianisme tint dès l'abord, école d'humanité en même temps que de sainteté. Pour faire des chrétiens, l'Eglise eut à refaire des hommes. Elle se devait à tous, *Graecis ac barbaris, sapientibus et insipientibus*; à tous elle s'appliqua donc à faire goûter le Verbe incarné, la croix, la virginité, la pénitence, la prière et l'amour de Dieu. Mais tous, avant d'être entraînés à l'abnégation et à l'esprit de sacrifice, avaient besoin d'être rappelés pratiquement et efficacement au respect d'eux-mêmes, de leur chair, de la vie, de la famille. Les martyrs, les vierges, les confesseurs, les pontifes et aussi les pénitents du troisième siècle témoignent que ces leçons furent données et entendues. Comment elles furent distribuées, non pas à la foule ignorante, non pas dans des cloîtres qui n'existaient pas encore, non pas même à l'élite chrétienne, mais aux élégants et aux intellectuels, aux femmes du

monde et l'on dirait presque à la jeunesse dorée ou sportive d'Alexandrie, les extraits traduits et commentés ici par M. Bardy permettent de s'en rendre compte. Lui-même se complaît à rapprocher ce premier maître de l'ascétique chrétienne du futur saint François de Sales. Il en a l'optimisme qui provoque la sympathie, et, par leur ton comme par leur destination, les meilleures parties de son œuvre font songer à l'*Introduction à la vie dévote*.

Ces parties, M. Bardy les a dégagées et groupées. Il nous fait entendre les leçons de perfection et de sainteté qui se donnaient dans le *Didascalée* d'Alexandrie au commun des chrétiens. Clément y prêchait inlassablement la nécessité de l'esprit d'enfance. Mais il enseignait aussi et d'abord comment se doit habiller, chausser et parer la femme, qui s'est mise à l'école du divin « pédagogue » ; la bonne tenue dans les banquets, l'ordonnance des repas, les conversations, le théâtre, le travail et le sport, le soin des domestiques, l'éducation des enfants servaient de thème à ses leçons, ou plutôt à ses conférences et à ses entretiens. Délicatement, mais en descendant aux détails, il rappelait les obligations du mariage et de la chasteté ; aux riches il enseignait l'usage à faire de leurs biens, et la société raffinée qui venait l'écouter s'entendait inviter au dégagement moral indispensable pour atteindre la perfection du « Gnostique ».

C'était ici le sommet et Clément ne dissimulait pas que tout le monde ne saurait y parvenir. Le portrait qu'il trace du sage chrétien comporte d'ailleurs certains traits, dont M. Bardy ne cache pas qu'ils sont à effacer ou à retoucher. Mais tel qu'il le reconstitue lui-même dans son *Introduction*, l'idéal proposé par Clément est bien celui d'un saint authentique: « un homme qui, après s'être élevé au-dessus des misères de ce monde, se consacre tout entier, par amour, au service de ses frères, et reproduit ainsi le modèle proposé par le Christ. Bien loin du sage païen, qui se contente de sculpter sa statue, et pour qui l'apathie marque réellement le dernier pas vers la perfection, le gnostique chrétien donne sa vie pour les autres. Véritable disciple du Sauveur, il l'imite en toutes ses actions, et, jusque dans la mort, il s'unit à lui ». P. Galtier.

— C'était une entreprise délicate que de tirer des multiples documents sur le monachisme primitif, un exposé répondant au programme des *Moralistes chrétiens*. M. Jean Bremond s'en est acquitté avec une vraie maîtrise (*Les Pères du désert*, 2 vol. in-12 de LIX-582 p.) Il a très habilement fait son choix et présenté de la manière la plus sympathique et la plus bienfaisante cette spiritualité spéciale où à côté de leçons très hautes ou très pratiques, ne manquaient pas les singularités d'action et de doctrine. Les principaux aspects sont mis en relief à l'aide de citations ou d'anecdotes typiques. M. Bremond recueille d'abord les formules générales qui sont comme les

principes dominant la vie spirituelle, puis passe au détail de la lutte avec ses conditions préalables : la solitude et le dépouillement puis la mortification extérieure, le triomphe sur l'orgueil grâce à l'obéissance ; le rôle de la discrétion, la pratique de la charité, la prière avec ses degrés divers jusqu'à la contemplation mystique. On assiste ainsi comme à la genèse de cette théorie de la vie spirituelle, qui est encore la nôtre, perfectionnée quant au détail au cours des siècles, mais déjà formulée avec une précision qui parfois nous surprend. Il y a tout profit à se retremper à la source, à reprendre contact avec ces âmes si ardemment éprises du Christ et de la perfection. L'amitié fraternelle a donné à l'œuvre une introduction digne d'elle. M. Henri Bremond a écrit, pour les *Pères du désert*, une préface étincelante de verve et qui dégage brillamment les leçons du texte. Sans avoir l'air d'y appuyer, mais en recourant aux bons auteurs, l'on nous met au courant des sources de cet ascétisme, de ses traits caractéristiques, des discussions dont il a été récemment l'objet, des dispositions avec lesquelles il faut en aborder la lecture. Le troisième frère Bremond devait collaborer aussi à l'œuvre, mais son esquisse s'est trouvée si poussée qu'elle ne pouvait plus être insérée dans l'ouvrage à titre de simple note. Ç'a été tout profit pour nos lecteurs puisque c'est ce travail qu'ils ont pu apprécier dans le numéro précédent de la *Revue* sous le titre « Le moine et le stoïcien. » Ces deux volumes resteront parmi les plus originaux et les plus attrayants de la collection.

— Je ne sais si le *Pierre Nicole* de M. Thouverez (même collection, in-12 de 305 pages) suscitera chez les lecteurs un enthousiasme analogue à celui qu'éprouvait Mme de Sévigné, mais le commentateur n'a rien négligé pour qu'ils s'intéressent aux *Essais de morale*. Une notice très précise fait connaître l'auteur et son œuvre littéraire, puis en huit livres sont présentés les extraits : de Dieu et des hommes, de l'éducation chrétienne, des devoirs de la vie, de l'attente de la mort ; traits posthumes, pensées et fragments ; diverses réflexions morales, fragments de lettres. Tel est le contenu traité en un style un peu sec mais si clair et si délié, avec ces fines et impitoyables analyses qui ne laissent aucune illusion à l'amour-propre. M. Thouverez ne manque pas d'ailleurs de signaler au passage les exagérations et l'influence du pessimisme janséniste.

— Aux *Editions de la Vie spirituelle* (Paris, Desclée) viennent de paraître trois nouveaux petits volumes : S. Cyprien, *de la Conduite des Vierges*, traduit par M. l'abbé J. Boutet ; Richard de Saint-Victor, *les quatre degrés de l'amour ardent*, traduction de M. l'abbé Leclef ; Bérulle, *Mémorial de Direction pour les Supérieurs*, avec préface par M. Rabeau (3 vol. in-24 de 67, 53 et 104 pages). Les trois se rattachent à la collection *Chefs-d'œuvre ascétiques et mystiques*.

— Aux mêmes *Editions de la Vie Spirituelle* (format in-12), Mgr

Paulot, vicaire général de Reims, publie *L'Esprit de Sagesse, Essai de synthèse des principes généraux de la vie spirituelle.* C'est sous une forme très personnelle et au premier abord d'apparence assez artificielle, un très bon traité de vie intérieure. L'auteur s'inspirant, dans son plan, comme dans tout son développement, de la tradition patristique et de l'enseignement scripturaire, ramène toute sa synthèse aux idées d'ordre, de poids, de mesure et de nombre. L'*ordre* — c'est le premier livre — groupe les principes fondamentaux qui doivent présider à toute vie morale et spirituelle. C'est la partie la plus métaphysique de l'ouvrage. On y voit exposé le problème de la vraie vie, la notion de l'ordre, ses privilèges : paix, perfection, beauté, la différence entre *jouir* et *user* ; on y étudie la source de l'ordre qui est, en Dieu, la sagesse incréée ; en l'homme, la sagesse participée ; le sens pratique de l'ordre : rectitude intellectuelle et sens catholique et moral. L'auteur y rattache naturellement ce qui concerne les illusions et les scrupules. Toute cette doctrine est fort bien présentée, puisée aux sources déjà indiquées, avec d'heureuses citations, mais aussi des développements personnels d'une haute tenue de pensée et d'expression, où philosophie et doctrine révélée s'unissent pour donner au lecteur la plus belle idée de sa destinée et des dispositions qui en sont la condition indispensable. Le titre donné à la seconde partie « *le Poids* », paraîtra peut-être un peu moins justifié, mais il n'y a pas à s'y arrêter : le contenu sur les vertus théologales, les dons, la prière et ses diverses formes, offre un précis excellent de ce qui se rapporte à ces sujets. La troisième partie, la *mesure*, traite des vertus morales et des états de vie. La quatrième, le *nombre*, le rythme surnaturel, fait connaître la loi de la Providence externe, c'est-à-dire par quels moyens extérieurs à nous Dieu nous facilite la vie de la grâce : le Christ, son Ecriture, son Eucharistie, son Eglise, sa Mère. Traditionnelles quant au fond, ces pages présentent des aperçus heureux, des remarques de bonne psychologie, de sobres exposés, bien adaptés aux besoins actuels et qui fourniront une lecture spirituelle tout indiquée pour les personnes sérieuses et cultivées.

— C'est un peu un sujet analogue, qu'avec sa manière d'ailleurs si personnelle, traite le P. Sertillanges dans *Notre Vie* (Editions de la *Revue des Jeunes*, Desclée, 2 vol. in 12, 237 et 221 pages). Il prend pour cadre la division que lui suggère une phrase de S. Thomas : « Trois choses sont nécessaires au salut de l'homme, la science de ce qu'il doit croire, la science de ce qu'il doit désirer et aimer, la science de ce qu'il doit faire » « C'est de ce texte, ajoute le Père, qu'est née l'idée de ce livre. L'ambition de l'auteur serait justifiée et satisfaite s'il avait pu décider quelques âmes à orienter plus ardemment leurs regards, leurs aspirations, leure efforts dans le sens de la haute vie ». La plupart de ces chapitres ayant paru dans la *Revue des Jeunes,* ont

déjà été appréciés à leur valeur. Qu'il s'agisse de la pensée, de l'amour, de l'action, le P. Sertillanges a écrit des pages bienfaisantes, répondant aux diverses circonstances de la vie et enseignant d'une façon à la fois très idéale et très pratique à les utiliser pour la vie éternelle.

— La *Collection de la Bibliothèque des Exercices de S. Ignace* a consacré cinq fascicules au *Catalogue de la Bibliothèque des Exercices*, fondée à Enghien (Belgique), par le P. H. Watrigant (n° 92-99, p. 1-525, 1925-1926). Les ouvrages y sont classés d'après le plan systématique de la Bibliothèque elle-même. Il compte quatre grandes divisions : le texte, la science, la pratique et l'histoire des Exercices. Il est inutile de souligner l'importance d'un pareil catalogue : bien qu'il se contente, — sauf de rares exceptions, — de la simple transcription et encore assez sommaire du titre, sans aucune description bibiographique même pour les livres rares. il fournira de précieuses indications sur toutes les branches ou presque de la théologie ascétique et mystique. On y trouvera d'ailleurs, en plus des livres imprimés, l'indication d'un certain nombre de manuscrits se rapportant soit aux Exercices eux-mêmes, soit aux matières connexes.

Une feuille volante insérée dans l'un des derniers fascicules faisait connaître que le vénérable fondateur de la Bibliothèque et de la collection n'avait pu voir la fin de la publication. La *Revue*, par la plume du P. Viller (1926, VII, 213-216) lui a déjà rendu hommage. Le 100e fascicule de la collection lui est tout entier consacré (Paris, Spes, décembre 1926, 56 p.) et fait revivre avec plus de détails les principaux aspects de son originale physionomie. Dans *Manresa*, la revue espagnole consacrée aux Exercices, le P. Basabe a également publié une notice et, en janvier 1927 (n. 9, p. 93-96), il y donne une bibliographie étendue à laquelle il faut ajouter les deux importants articles publiés ici-même en 1922 et 1923 sur la *Méditation méthodique et Les Frères de la vie commune* et *Mauburnus*.

Dans ce même fascicule 100 est inséré, sur une feuille volante, l'avis suivant, signé *La Direction de la Bibliothèque des Exercices* : « *A nos Abonnés*. La pensée du P. Watrigant, en commençant la publication de la *Collection de la Bibliothèque des Exercices*, il y a exactement vingt ans, était de préparer la fondation d'une revue de spiritualité générale où toutes les questions d'ascétique et de mystique seraient traitées scientifiquement : on peut dire qu'elle ne l'a jamais quitté. Une joie de ses dernières années a été de voir apparaître la *Revue d'Ascétique et de Mystique* qui répondait complètement à son attente. Aussi c'est tout à fait d'accord avec son désir plusieurs fois exprimé que nous nous décidons à cesser la publication du périodique. Mais l'œuvre du P. Watrigant continuera : tout ce qui concerne la spiritualité générale ou la spiritnalité comparée paraîtra dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, avec la rédaction de laquelle nous

sommes en parfaite concordance d'idées. Les travaux plus spéciaux ou plus étendus sur les Exercices, les œuvres de vulgarisation aussi feront la matière de volumes qu'éditera à intervalles irréguliers la *Bibliothèque des Exercices*. Nous remercions nos abonnés de la fidélité qu'ils nous ont gardée depuis le début, en leur demandant de vouloir bien continuer leur sympathie à l'œuvre ainsi transformée. Ceux qui voudraient souscrire à tous les volumes à paraître obtiendront une réduction de 10 pour 100 sur le prix des volumes qui sera fixé ultérieurement. On peut souscrire dès maintenant. Parmi les premiers volumes que nous éditerons, il faut placer *l'Histoire de la Méditation Méthodique* qui est la dernière œuvre du P. Watrigant. Le manuscrit est achevé mais la santé du Père ne lui a pas laissé le temps de faire les retouches nécessaires. Un autre volume est en préparation sur *l'Œuvre des Exercices en Allemagne : son organisation et ses résultats*».

— Dans la section ascétique du *Museum Lessianum* (Louvain, 11, rue des Récollets), plusieurs nouveaux fascicules sont à signaler : *S. Louis de Gonzague, sa mission, son âme* (in-12, 138 p.), publié spécialement à l'occasion du deuxième centenaire de la canonisation (1726-1926). Le P. A. Lambrette, SJ, s'est proposé, en l'écrivant, de mettre en relief la mission de Louis et la part qu'il a prise à l'œuvre de réformation dont le seizième siècle fut le théâtre. Aussi les deux premiers chapitres sont-ils consacrés à dépeindre les maux de l'Italie et l'œuvre salutaire des saints contemporains de Louis de Gonzague. Il raconte ensuite la vie de celui-ci en mettant en relief l'élu, le chevalier du Christ, l'apôtre, pour terminer par une étude sur l'âme de Louis. Au cours de ces chapitres il a l'occasion de réfuter certaines objections assez communes à l'endroit de la sainteté de Louis et de la mettre dans son vrai jour. Partout le récit a été contrôlé aux meilleures sources et le souci se manifeste de ne donner que des renseignements sûrs. Une chronologie détaillée de la vie de S. Louis de Gonzague termine le volume et en quelques pages offre un excellent résumé de ce qui le concerne, y compris sa gloire posthume, jusqu'au 13 juin 1926 où Pie XI l'a proclamé céleste patron de toute la jeunesse chrétienne.

— Nous avons annoncé, en son temps (Supplément bibliographique, 1926, p. X), l'édition par le P. Couty, SJ., de la Vie de Sœur Emilie Schneider, d'après le P. Ch. Richstaetter (*RAM*, 1925, 90-1), le 20e fascicule de la Section Ascétique et Mystique du *Museum Lessianum*, qui vient de paraître (1927, in-12, 181 p.) comprend la seconde partie du travail : les *Lettres*. Ces documents qui vont de 1854 à octobre 1858, contiennent le récit fait par Sœur Emilie, à l'usage de son directeur, de ce qui se passe en son âme et la description des états extraordinaires auxquels la bonté divine l'élève. Paroles et visions intérieures deviennent de plus en plus fréquentes, en même temps que

croît dans l'âme, avec le désir de l'union, celui d'une participation toujours plus étendue aux souffrances de Jésus-Christ. Cette expérience s'ajoute aux pages analogues de spirituels récents pour enrichir notre connaissance de la mystique expérimentale. Pour faciliter la tâche, le P. Richstaetter a commenté en note certains passages, en utilisant les descriptions ou explications des saints ou des auteurs réputés.

— Un autre fascicule, dû au P. R. Daeschler, SJ, *La spiritualité de Bourdaloue. Grâce et vie unitive* est fait pour étonner au premier abord. Qui s'attendrait à trouver dans le sévère moraliste, matière à un ouvrage mystique? Les textes sont là cependant, nombreux et fort bien mis en lumière (in-12, 195 p.). Le P. Daeschler les groupe en deux parties : La prédication de la grâce : grâce commune, grâces spéciales, grâces extraordinaires et état mystique; — principes et pratique de la vie unitive : la vraie dévotion, la conduite intérieure du Saint-Esprit, amour de Dieu et union à Dieu, dévotion à Jésus-Christ, à l'Eucharistie, à la Sainte Vierge. Bourdaloue ne se contente pas de mettre en garde contre les erreurs de son temps, la fausse mystique en particulier. Il donne un enseignement positif, apprend à connaître les dons de Dieu, en décrit l'action secrète et les touches surnaturelles, en fait apprécier la douceur et la sublimité, et précise les dispositions qui doivent lui faire écho. Il y a là de belles pages instructives et édifiantes qui permettent de compléter heureusement l'idée que l'on se fait habituellement de la physionomie morale de Bourdaloue. Un appendice sur ses maîtres spirituels attire particulièrement l'attention sur trois jésuites dont Bourdaloue a subi l'influence, par des relations personnelles et non pas seulement littéraires : le P. de Lidel, professeur de rhétorique à Rouen, auteur de la *Théologie des saints où sont représentés les mystères et les merveilles de la grâce*, Paris, 1668 ; le P. Jacques Renault, son maître des novices, qui édite en 1644 la traduction française des *Advis spirituels pour conserver la paix de l'âme*, du P. Eusèbe Nieremberg ; le P. Jacques de Machault, père spirituel de Bourdaloue, au cours de ses études de théologie, auteur de l'ouvrage bien connu : *Le trésor des grands biens de la sainte Eucharistie* (Paris, 1661). Nos lecteurs ont pu apprécier ici-même avec quelle compétence le P. Daeschler écrit sur ces sujets. Ses prochaines publications sur l'école du P. Lallemant contribueront heureusement, comme celle du P. Pottier, signalée plus haut, à en donner une connaissance plus étendue et plus exacte.

— La même collection donne, sous la signature du P. E. Laveille, SJ,, comme 24e fascicule : *Le Père Adolphe Petit, de la Compagnie de Jésus* (1822-1914) (1927, in-12, XVI-295). Le « saint » P. Petit était bien connu, en Belgique et même en France. comme l'apôtre infatigable des retraites, en particulier des retraites sacerdo-

dotales. Deux livres prolongent l'efficacité de cet apostolat : le *Sacerdos rite institutus* et le *Templum spirituale sacerdotis*. On sera intéressé par les nombreux détails que le P. L. retrace d'une plume alerte, avec ce talent de narrateur, qui semble un apanage de famille. Déjà des faveurs extraordinaires ont répondu à la confiance en l'intercession du P. Petit. Cela n'étonnera point l'orsqu'on aura lu la grave déclaration du cardinal Mercier par laquelle se termine le volume : « Aucun de ceux qui ont connu le P. Petit dans l'intimité et ont bénéficié de ses retraites ne serait étonné que l'autorité compétente fût amenée un jour à introduire la cause de sa béatification ; pour mon humble part, je m'en réjouirais vivement et j'en bénirais la divine Providence ».

— Le volume XXV de la collection *Pax* (Abbaye de Maredsous) (*Louis de Blois, sa vie et ses traités ascétiques. I. Esquisse bibliograpphique. L'institution spirituelle*, in-12, 181 p.), est consacré par les bénédictins de Wisques, à l'œuvre de l'abbé de Liessies, l'un des auteurs spirituels les plus célèbres et les plus lus du XVIe siècle. Ce volume et un autre encore à paraître remplaceront le tome second actuellement épuisé de l'édition naguère donnée chez Mame en trois volumes des œuvres spirituelles de cet auteur. La traduction a été revue sur le texte latin de Louvain (1632). Elle est précédée d'une édifiante biographie du saint abbé de Liessies (1506-1566), au cours de laquelle Dom de Puniet et ses collaborateurs, traitent avec quelque détail des œuvres ascétiques et de la doctrine spirituelle de Louis de Blois. A la fin de cette première partie une note bibliographique sur les éditions et traductions des œuvres.

— De divers côtés on relève avec soin les manifestations de la dévotion au Sacré-Cœur antérieures aux révélations de Paray. Dom U. Berlière, dans un fascicule de la collection Pax (n° 10, *La dévotion au Sacré-Cœur dans l'Ordre de Saint-Benoît*) avait signalé la richesse de la dévotion bénédictine. Ces pages ont suggéré aux moniales de Sainte-Croix de Poitiers l'heureuse idée de grouper un certain nombre de ces textes anciens ou modernes et de les mettre à la portée des pieux fidèles. De là le récent volume XXVI de la même Collection : L'*Amour du Cœur de Jésus contemplé avec les Saints et les mystiques de l'Ordre de Saint-Benoît* (Maredsous, 1927, in-12, XVI-231). Dans le cadre des trente-trois invocations des Litanies du Sacré-Cœur, elles ont groupé les plus belles pages sur ce sujet des auteurs bénédictins, en particulier de Ste Gertrude et de Ste Mechtilde, de la Mère Deleloë, de S. Bernard, de Louis de Blois et d'autres auteurs moins connus dont la liste par ordre chronologique est placée au début du volume et s'étend depuis le camaldule S. Pierre Damien, du XIe siècle jusqu'à dom Marmion. Une autre liste donne les indications nécessaires pour utiliser le contenu du volume, à titre de méditation ou de lecture, chaque

vendredi de l'année et particulièrement les premiers vendredis du mois.

— La collection *Ars et fides* (Bloud, éditeur), dans son cinquième volume publie la traduction française par M. Ch. Grolleau d'un délicieux volume du P. Cyril Martindale : *Trois jeunes saints* (in-12, XVI-190 p., avec préface du P. Lhande, SJ). Ce sont trois études d'âme portant sur S. Louis de Gonzague, S. Stanislas Kostka, S. Jean Berchmans. On ne saurait mieux caractériser l'œuvre que ne l'a fait le P. Lhande : « un bouquet de trois œillets blancs, tout simples mais si frais, si beaux, si délicatement réunis par une main experte et pieuse. L'auteur a su éviter avec un flair merveilleux les nombreux écueils des hagiographes, longueurs, digressions, paraphrases, crédulité excessive ou au contraire, abus des dissertations critiques. Il a une manière judicieuse et charmante de toucher au merveilleux. De plus, l'humour britannique ne perdant jamais ses droits, des réflexions savoureuses, voire des malices légères viennent de ci de là égayer d'un sourire ses graves récits. Tout cet ensemble de qualités primesautières communique à ces pages un caractère spécial qui en rendra la lecture fort agréable à la jeunesse... Il règne dans tout son livre une psychologie délicate sans prétentions à la subtilité ou à la fausse profondeur ». Je m'arrête : il faut lire toute cette préface fort juste dans ses remarques sur l'état d'esprit actuel de la jeunesse. Elle ne surfait point le livre, un des plus utiles qui soient à mettre entre les mains des jeunes gens et qui sans y toucher renouvelle son sujet. Ces trois portraits sont admirables; le plus achevé quoique le plus court m'a paru encore être celui du céleste Stanislas. Rien de mièvre, ni d'édulcoré; tout est viril dans ces pages qui apprennent à quel prix se conquiert la sainteté et ce que cache d'héroïsme la grâce souriante des jeunes saints.

— Le même Grolleau qui dirige à la librairie Crès la collection *Le livre Catholique* vient d'y publier, comme quinzième ouvrage, avec cette élégance de présentation qui caractérise la collection, *Les Sources*, par A. Gratry (1926, un vol. de 322 pages, bois gravés de R. Grillon). Le livre est trop classique pour qu'il soit nécessaire d'en rappeler le contenu; on y trouvera, comme il est naturel, à la suite de la première partie, c'est-à-dire entre les conseils pour la conduite de l'esprit et le premier et dernier livre de la science du devoir, le *Discours sur le devoir intellectuel des chrétiens au XIXe siècle et sur la mission des prêtres de l'Oratoire.*

— Depuis 1921, le P. Odo Casel, OSB, publie régulièrement un *Iahrbuch für Liturgiewissenschaft* (Munster en Westphalie, Aschendorff) qui tout en se rapportant directement, comme son titre l'indique, aux études liturgiques, sera consulté avec profit par ceux qu'in-

téressent nos études. Chacun de ces volumes comprend dans une première partie des mémoires originaux groupés en trois catégories : mémoires historiques, systématiques, miscellanea et dans une seconde partie une bibliographie très détaillée de la littérature parue l'année précédente. Il n'est pas question seulement des titres mais, dans la mesure où les auteurs de ces recensions le jugent utile, d'une analyse critique plus ou moins détaillée. Les divisions adoptées, par exemple dans le volume paru l'an dernier sur la littérature de 1925, sont les suivantes : travaux d'ordre général (p. 164-202), travaux se rapportant à l'histoire des religions (202-220), culte juif (220-230), liturgie chrétienne jusqu'à Constantin (230-251), IV-XVe s. (251-300), musique liturgique d'Occident (300-323), liturgie orientale depuis le IVe siècle (323-334), histoire moderne de la liturgie (334-364), liturgie pastorale (364-375). Il suffit de signaler le nom de quelques-uns des collaborateurs de dom Casel : Mgr Kirsch, A. Baumstark, L. Mayer, dom A. Wilmart, H. Lietzmann, pour faire comprendre la haute valeur de ces volumes. Nous signalons tout particulièrement à l'attention de nos lecteurs le mémoire de Dom Casel lui-même sur la profession monastique en Orient et en Occident qui contient une foule de renseignements et de textes du plus haut intérêt.

— La librairie Bloud et Gay inaugure sous la direction des PP. Remi Leprêtre et Martial Lekeux, OFM., une nouvelle collection de siritualité : *Caritas* sera un « recueil d'œuvres spirituelles anciennes et modernes d'origine ou d'inspiration *franciscaine* ». Peut-être exagère-t-on quelque peu en écrivant que cette spiritualité « est tombée de nos jours en un injuste oubli... » C'est se montrer insuffisamment équitable à l'égard du mouvement franciscain, si intense actuellement. L'école franciscaine se recommande d'elle-même d'ailleurs par la valeur de ses œuvres et sa bienfaisance. Cette nouvelle collection est donc assurée du meilleur accueil et fera rapidement son chemin, parallèlement aux autres collections qu'elle rappelle, pour le plus grand profit des âmes. Les directeurs de la collection déclarent qu'ils visent avant tout à mettre aux mains du public des textes utiles et corrects plutôt que des textes critiques. Ils auront recours au besoin à des adaptations. Nous espérons qu'elles seront réduites à l'indispensable. Les deux volumes parus jusqu'ici répondent bien au programme. « Indica mihi... *très pieuses méditations sur la vie et la passion du Christ* (in-12, 199 p.)» est la traduction française par Mag. Saeyens, d'un texte flamand de la fin du XVe siècle, publié en 1906, par le P. Schoutens, OFM. et dû à un franciscain inconnu, confesseur à Amsterdam, qui l'a composé pour ses filles spirituelles. Le seul manuscrit encore découvert est au couvent des frères mineurs d'Anvers. Il comprend une série d'opuscules sur la vie et la passion du Christ. Le premier, de beaucoup le plus considérable, contient une

méditation pour chaque jour de la semaine ; les autres des exercices de dévotion, sur les plaies de Jésus, les neuf petites fleurs de la Passion, le septénaire sacré, les heures canoniales, enfin dix-neuf sentences spirituelles ou conseils de perfection tirés de l'Ecriture. Le second volume est la traduction (in-12, 172 p.) par le P. M. Lekeux de la *Théologie mystique* du P. Boniface Maes (1627-1706), court manuel latin de vie spirituelle où, après quelques principes généraux sur l'amour de Dieu et la haine de soi, l'auteur explique successivement les exercices propres à la vie active et ceux de la vie contemplative. Deux très courts opuscules sur la vraie dévotion à Jésus crucifié terminent le volume.

— En même temps que la *DRAC* travaille l'opinion pour obtenir l'abrogation des lois d'exception contre les religieux, diverses initiatives se sont donné pour but de faire mieux connaître ce qu'ils sont et ce qu'ils veulent faire. L'une des plus récentes est la collection éditée par la librairie B. Grasset, à Paris, sous ce titre : *Les grands Ordres religieux*. Après la réédition des *Heures bénédictines*, d'Edouard Schneider, vient de paraître comme second volume, *La vie dominicaine*, par Renée Zeller. Quelques pages d'introduction du P. Mandonnet garantissent l'exactitude et la fidélité de cette description due à une plume, depuis longtemps sympathique à l'Ordre dominicain et bien connue par diverses publications antérieures, notamment diverses traductions ou adaptations d'H. Suso. L'auteur résume d'abord rapidement les circonstances de la fondation de l'Ordre et de sa restauration par Lacordaire, puis, ayant brièvement rappelé la constitution de la famille dominicaine et ses branches diverses, elle suit aux diverses étapes de sa carrière le dominicain du grand Ordre : le novice, l'étudiant, le prêcheur. Un chapitre entier est consacré au dernier *Salve* c'est-à dire aux dernières heures de la vie. Il est suivi d'un autre sur la sainteté dominicaine et, en guise de conclusion, de trois pages sur le Baiser de S. Dominique et de S. François. Il y a toujours un certain danger d'exclusivisme dans les publications de ce genre et de voir présenter comme propriétés ou caractéristiques particulières, tels ou tels éléments qui sont le bien commun de la vie religieuse ou de l'Eglise en général. Nous n'oserions affirmer que Mlle Zeller a complètement évité cet inconvénient mais les lecteurs sauront eux-mêmes faire la mise au point et en apprenant à mieux connaître la vie intime des Prêcheurs, pourront par là même mieux se rendre compte des causes de leur bienfaisante influence. F. C.

Récentes publications.

— L'on sait à quel point certaines vérités dogmatiques peuvent nourrir la vie spirituelle et lui donner un élan tout particulier. Telle

la doctrine sur Jésus Christ, sa personne, ses mystères, son Eucharistie, sa mère. Il y a donc toujours profit à en renouveler et approfondir la connaissance. L'ouvrage tout récent de M. Tanquerey, S. S., *Les dogmes générateurs de la piété* (Paris, Desclée, 1926, in-24, 261 p.) répond très utilement à ce rôle et nourrit d'une façon solide et saine la piété. Une première série expose successivement le mystère du Verbe incarné, source de notre vie surnaturelle et celui de notre incorporation au Christ, notre participation à la vie divine et le rôle de Marie, notre mère et notre médiatrice. La seconde série explique comment Jésus est notre souverain prêtre et dans quelle mesure Marie, le prêtre, tout chrétien participent à son sacerdoce. Un dernier chapitre a pour objet le saint sacrifice de la Messe. Ce sont donc les thèses particulièrement chères à la piété sulpicienne et à l'école française qu'on trouvera ici présentées dans un langage simple et clair, tout pénétré d'une onction qui le rend persuasif et très apte à exciter dans les âmes un grand désir d'en vivre les belles vérités.

— Ceux qui voudront étudier plus à loisir quelques-unes de ces doctrines le pourront en recourant au *De Incarnatione et Redemptione*, que vient de publier notre collaborateur le P. P. Galtier, S. J. (Paris, Beauchesne, 1926, in-8, VIII-506). Dans le cadre d'un traité classique, on trouvera une information très étendue, très au courant des discussions récentes, concernant les controverses christologiques, avec le souci d'une mise au point sérieuse, réfractaire aux nouveautés mal documentées mais préoccupée de faire les adaptations nécessaires et de vérifier la solidité des arguments. Il y a à la fois profit et intérêt à revoir, sous cette direction, les thèses fondamentales sur la personne et l'œuvre du Verbe-Incarné. Même si, sur tel ou tel point controversé, on ne croit point devoir suivre l'auteur, on n'en est pas moins exactement renseigné sur la position des problèmes et encouragé à approfondir le sujet par la réflexion personnelle et le recours aux œuvres indiquées.

— A propos du sacerdoce et du sacrifice du Christ, le P. Galtier a eu l'occasion de signaler en passant les controverses récentes et de se ranger avec ceux pour qui la destruction fait partie de l'essence du sacrifice, quand il porte sur une victime. Le sujet vient d'être repris à la fois historiquement et spéculativement, avec une ampleur exceptionnelle, par M. Lepin, S. S., dans son livre : *L'Idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours* (Paris, Beauchesne, 1926, in-8, X-815 p.). Le titre est à prendre *stricto sensu*, car c'est avec les controverses du IXe siècle que débute la vaste enquête à laquelle s'est livré l'auteur et c'est seulement dans la mesure où les Pères antérieurs ont été utilisés par les écrivains de cette époque (du IXe au XIIe siècle) que M. Lepin s'y intéresse et discute leur pensée. L'ouvrage comprend ainsi deux parties principales : 1re partie,

des origines de la théologie au Concile de Trente (IXe-XVIe s.); 2e, depuis le Concile de Trente jusqu'à nos jours. Le premier chapitre a pour objet la première spéculation théologique sur le sacrifice de la messe, de Paschase Radbert à Pierre Lombard. M. L. y énumère et classe les documents, puis les textes des Pères cités dans ces documents, en les distinguant en textes fondamentaux et secondaires, et fait ensuite la synthèse de ces diverses données, d'abord des Pères, puis des écrivains. L'auteur semble s'être contenté des écrits et des éditions de la collection Migne, sans tenir suffisamment compte de publications plus récentes. Mais je ne vois qu'un auteur important oublié (ce qui d'ailleurs, par le fait même, rend incomplètes les statistiques de textes dressés par l'auteur) : Grégoire de Bergame, dont le *De veritate corporis Christi*, absent de Migne, se trouve dans la petite collection Hurter (t. 39) et a été signalé, entre autres, par le P. de Ghellinck, dans le très remarquable et très neuf article du *Dictionnaire de Théologie Catholique : l'Eucharistie au XIIe siècle,* plus d'une fois cité par M. Lepin. La méthode suivie dans ce premier exposé me parait bien sujette à caution et il serait fâcheux qu'elle fît école, malgré les arguments spécieux que l'on peut faire valoir pour la justifier. Il y a tout avantage pour la clarté des idées et la sécurité des conclusions à étudier les Pères en eux-mêmes et pour eux-mêmes, et non point en fonction des écrivains qui les citent. C'est le seul moyen de connaître exactement ce qu'ils ont dit et d'établir la véritable tradition. C'est d'autant plus important ici que — M. Lepin le met naturellement en lumière — l'on a souvent utilisé sous le nom de S. Augustin ou d'autres des textes récents, de Paschase par exemple ou de Lanfranc. Le plan adopté amène d'ailleurs des répétitions et des exposés un peu prolixes qui gênent parfois l'étude plus qu'ils ne la servent. D'autre part on n'échappe point à l'impression que, dans sa synthèse, l'auteur, tout en croyant rester objectif, n'a peut-être pas réussi à se mettre suffisamment dans ce détachement d'esprit qui ne veut effectivement tirer des textes que ce qu'ils contiennent réellement. Il faut reconnaître cependant que ces pages réprésentent une étude extrêmement fouillée et apportent des précisions dont, en tout état de cause, les historiens du dogme pourront faire leur profit. Naturellement les chapitres suivants ne peuvent s'appesantir beaucoup sur Pierre Lombard, ses successeurs, S. Thomas et la période qui va jusqu'au protestantisme. Il faut reconnaître que si S. Thomas est traité avec quelque détail (p. 183-211) les auteurs qui l'ont suivi sont par trop sacrifiés : à peine quelques lignes sur chacun. Ils mériteraient cependant une étude approfondie. Tant qu'elle ne sera point reprise, en tenant compte des données critiques récentes et des bonnes méthodes d'investigation, les conclusions, en ce qui concerne cette période, du XIVe au XVIe s., restent passablement précaires. Cette

première partie se termine par un chapitre sur l'hérésie protestante et les apologistes catholiques (ch. 5) et un autre sur le Concile de Trente. L'étude de celui-ci est assez détaillée mais comment se fait-il que M. Lepin se contente de l'édition si insuffisante des *Acta* par Theiner et ne cite nulle part le seul ouvrage auquel il faut recourir, le *Concilium Tridentimum*, renfermant maintenant tous les documents nécessaires à l'étude des discussions, en dehors des lettres et des traités? Il y a là une fâcheuse lacune qui risquerait de faire apprécier trop sévèrement la méthode de travail de M. Lepin et de déceler chez lui, comme d'autres détails induiraient à le penser, trop d'indifférence à l'égard de la mise au point scientifique de l'information et une attention telle à l'essentiel qu'elle serait portée à négliger l'accessoire. C'est particulièrement choquant dans un ouvrage de cette valeur. L'auteur compense d'ailleurs, il faut le reconnaître, dans la seconde partie, par la vaste enquête dont il nous apporte les résultats, sur les auteurs qui ont écrit depuis le Concile de Trente. Ici il est vraiment prodigue et l'on reste émerveillé de tout ce qu'il a lu et utilisé. On y trouvera, classés d'après les théories qu'ils ont soutenues ou indiquées, même en passant et sans apporter de vues ou de raisons nouvelles, les théologiens, ascètes, prédicateurs, même les plus récents, et d'ailleurs dans un pêle-mêle un peu déconcertant. M. Lepin s'est proposé pour devise plutôt *numerantur* que *ponderantur*. Il a voulu être à la fois exhaustif et méthodique : de là certains rapprochements de noms, surtout pour la période moderne, qui font quelque peu sourire. Ils témoignent du souci d'impartialité et d'information et, d'un certain point de vue, ils présentent leur intérêt, à condition toutefois de n'en pas faire grand cas, lorsqu'il s'agit d'apprécier l'autorité extrinsèque d'une opinion. Il est clair que tel théologien de valeur compte à lui tout seul plus qu'une douzaine de vulgarisateurs sans autorité spéciale et qui n'ont point approfondi particulièrement le sujet. La part du lion est faite, comme il convient, pour le moment présent, à l'exposé et à l'examen de la thèse du P. de la Taille. Après quoi, M. Lepin donne ses propres conclusions. Il confirme la théorie qu'exposait déjà sa thèse sur l'*Idée du sacrifice dans la vie chrétienne* : le sacrifice de la croix consistant dans l'oblation personnelle du Christ, étendue d'ailleurs à toute sa vie terrestre et à sa vie glorieuse et éternelle. A la messe, « le Sauveur se rend présent, tel qu'il est au ciel, donc comme prêtre et victime et dans l'acte perpétuel de son oblation. C'est le sacrifice du ciel rendu présent sur notre autel dans des conditions toutes spéciales; le sacrifice de la messe est l'oblation que le Christ fait de lui-même et que l'Eglise fait du Christ, sous les signes représentatifs de son immolation passée ». Le sacrifice de l'Eglise est le complément du sacrifice du Christ à l'autel; l'un et l'autre se consommeront enfin glorieusement dans le ciel. Cette thèse est connue; ce

qui fait la nouveauté du présent livre et lui donne son particulier intérêt, c'est que l'auteur l'a écrit pour prouver que c'est là une doctrine traditionnelle et que la tradition impartialement interrogée, avant le Concile de Trente et au Concile de Trente même, ne dit pas autre chose. Il est douteux que cette conclusion se fasse accepter, et l'on peut s'attendre à de vigoureuses contestations soit à propos de la méthode suivie par M. Lepin, soit sur l'interprétation de tel ou tel témoignage particulier. Il est si facile, dans le dosage des textes, de trouver peu important tel mot qui, à un autre, paraîtra de première force et en revanche de s'attacher si bien à un point de vue qu'on lui donne une place hors de proportion avec son véritable contexte. La théologie positive abonde en controverses de ce genre. Si belles que soient les considérations développées par l'auteur à la suite de l'Ecole française, elles trouveront des contradicteurs, tout comme ses jugements sur d'autres écoles. Son livre n'en rendra pas moins de grands services à titre d'enquête approfondie et renouvelée sur la question et de vaste répertoire commode à consulter.

— Il est parmi les questions de théologie mariale intéressant la piété un problème plus particulièrement à l'ordre du jour : celui de la maternité de grâce, de la médiation universelle de Marie, de sa corédemption. Sous des noms divers, c'est au fond la même doctrine qui est ainsi mise en avant et dont la définition est ardemment souhaitée par de nombreux catholiques. De là, surtout depuis la récente inititiative du cardinal Mercier et de l'épiscopat belge, une multitude d'articles, dissertations, opuscules ou traités proprement dits, se proposant d'éclairer le problème et d'en préciser la portée exacte et la démonstration. Certains y apportent plus de bonne volonté que de théologie et de connaissance sérieuse de l'antiquité ecclésiastique, mais en revanche quelques bons travaux donnent satisfaction. L'un des plus récents, des plus documentés et des plus approfondis est celui que vient du publier M. J. Bittremieux, professeur de théologie à Louvain : *De mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias* (Bruges, Beyaert, 1926, in-8, 319 p.). Après un rappel très sommaire du développement historique de la doctrine, l'auteur traite en deux parties : d'abord, de la médiation de Marie en général, puis tout particulièrement de sa médiation dans la distribution de la grâce. Nous n'avons pas à entrer ici dans la discussion de cette question dogmatique. Nous regrettons seulement que, pour l'utilisation de certaines sources, l'auteur ne se soit pas montré plus sévère et prête à équivoque. Dans une matière aussi importante et où l'autorité des Pères est d'un grand poids, il faut être rigoureux dans le choix des preuves, éviter de donner, dans le texte, comme de S. Augustin, par exemple, des passages apocryphes et se contenter de signaler ce caractère en note ou dans un appendice bibliographique, d'ailleurs fort

utile. Le lecteur pressé risque de négliger les notes et de croire la démonstration plus solide qu'elle n'est. Petites taches sur un fond excellent.

— Parmi les publications récentes sur S. Jean de la Croix, motivées par le centenaire en cours de célébration, il faut signaler la *Vie iconologique de S. Jean de la Croix, docteur mystique*, due au P. Théodore de Saint-Joseph, C. D. (68 planches, in-4° oblong de 68 p., Couvent des Carmes, Courtrai, Belgique). Elle comporte la reproduction des gravures publiées dans la Vie que contient l'édition italienne des œuvres complètes donnée à Venise en 1748. En les rapprochant de celles que contient la Vie abrégée, dans l'édition espagnole de 1703, on s'aperçoit vite qu'elles ne sont, pour presque toutes, qu'une sorte d'adaptation de celles-ci. A mon avis il eût été préférable de reproduire ces dernières, signées Arteaga (une fois Juan Pérez), avec leur accompagnement caractéristique d'un texte scripturaire et d'un distique. Sans doute elles sont moins classiques comme dessin, mais combien plus naturelles dans l'expression et plus réalistes. En face de chacune de ces planches se lit un chapitre de la vie, très soigneusement composé par le P. Théodore d'après les documents et en tenant compte notamment des recherches de M. Baruzi. En note l'indication des sources. L'ouvrage a donc une valeur originale et dans sa brièveté représente un vrai progrès et une mise au point intéressante. L'auteur qui a imprimé son livre au cours de l'année dernière a vu depuis exaucer le vœu qu'il formulait aux dernières pages, par la proclamation de S. Jean de la Croix docteur de l'Eglise.

— Nous signalerons aussi, à propos de S. Jean de la Croix, le petit volume que vient de publier en néerlandais le P. Clément-Joseph du Précieux Sang, CD., sur la prière mentale d'après S. Jean de la Croix (*Inwendig Bidden volgens den H. Joannes van het Kruis*, Gand, Couvent des P. Carmes, Burgstraat, 50, in-18, 132 p.). L'opuscule se divise en cinq parties : la conduite de l'âme par Dieu ; méditation et contemplation ; le passage de la méditation à la contemplation : ses caractéristiques ; difficultés et direction ; conduite de l'âme dans la contemplation. En appendice, quelques compléments sur divers points de la doctrine, notamment une bibliographie.

— La librairie de l'*Art Catholique*, à Paris, édite un fort curieux volume du P. Bénédict Zimmerman (Benoît-Marie de la Sainte Croix), CD, intitulé : *Les Saints Déserts des Carmes Déchaussés* (in-12, XII-294 p. et 23 planches). Cet ouvrage est consacré tout entier à l'étude des « déserts » carmélitains, c'est-à-dire de ces maisons, plus exactement de ces solitudes, spécialement destinées aux religieux qui se retiraient pendant quelque temps du ministère actif, pour se consacrer exclusivement à la contemplation. La première partie de l'ouvrage étudie les origines de cette institution et montre comment, se ratta-

chant à la transformation de l'Ordre, au cours du XIIIe siècle, par suite du passage en Occident des ermites du Carmel, elle avait pour objet de mieux sauvegarder l'esprit primitif. Il en suit l'évolution au cours du Moyen-âge, en signalant les religieux qui s'y sont particulièrement distingués. Vient ensuite la question des déserts au XVIe siècle, quand s'opère, sous l'action de Sainte Thérèse, la réforme du Carmel. L'initiative du P. Thomas de Jésus fut ici prépondérante : aussi tout un chapitre lui est-il consacré. Les deux dernières parties, en autant de monographies, plus ou moins étendues selon les documents dont disposait l'auteur, racontent l'histoire de plus d'une vingtaine de ces déserts, appartenant aux Congrégations d'Espagne et d'Italie, unifiées au cours du XIXe siècle. Ces chapitres sont précédés de la traduction des Statuts primitifs, organisant dans le détail les particularités de cette forme particulière de vie religieuse, à la fois cénobitique et érémitique, presque entièrement disparue par suite des persécutions diverses et des dispersions successives que l'Ordre du Carmel a dû subir.

— La canonisation du Père Eudes offrait une occasion toute naturelle de mettre au point les travaux antérieurs sur sa personne et son œuvre. C'est ce que le P. Emile Georges, eudiste, a fait dans un récent volume qui tient le milieu entre la vie en quatre volumes due au P. Boulay et la notice substantielle de M. Joly dans la collection *Les Saints* (*Saint Jean Eudes*, Paris, Lethielleux, 1925, in-8, IX-518). Si riche est la matière à utiliser qu'on ne trouvera point exagérés les développemeuts consacrés à chaque sujet. En effet au lieu de suivre strictement l'ordre chronologique, le P. Georges a préféré pour la clarté même du récit et son intérêt, traiter à part chacune des principales questions à envisager : la vie à l'Oratoire, la fondation de la Congrégation de Jésus et de Marie ; l'œuvre sacerdotale par la fondation des séminaires et l'apostolat de la parole et de la plume, auprès du clergé ; les missions ; la Congrégation de Notre-Dame de Charité ; le culte liturgique des Sacrés Cœurs; les rapports avec Marie des Vallées ; la sainteté. On n'ignore pas les vives controverses, du vivant du P. Eudes et depuis, auxquelles ont donné lieu la plupart de ses initiatives et l'examen du rôle à lui assigner dans la spiritualité et la dévotion au XVIIe siècle. Le P. Georges permettra, par le souci de documentation précise avec lequel il a composé son volume, de se faire une idée plus exacte des problèmes à discuter et de mieux apprécier la valeur des solutions auxquelles il s'arrête. On remarquera que, sur plus d'un point, il s'écarte des thèses soutenues par le P. Le Doré et qu'il est pleinement d'accord avec le P. Lebrun, dont nous signalons ailleurs la brochure, pour restreindre l'influence de Marie des Vallées sur la vie et les initiatives du saint fondateur. Quant à l'appréciation générale de cette dernière on a pu lire, dans l'article approfondi que lui

consacre plus haut notre très compétent collaborateur, le P. R. de Sinéty, une mise au point qui s'impose d'elle même à l'attention.

F. C.

La « Pratique spirituelle d'un Serviteur de Dieu ».

— L'an dernier, en publiant la première série des *Lettres inédites du P. Saint-Jure* (RAM, VII, 266 n. 1), j'écrivais à propos de la *Pratique spirituelle d'un serviteur de Dieu envers Jésus crucifié*, opuscule que le P. Saint-Jure déclarait n'être point de lui : « Je pense l'avoir retrouvé dans un manuscrit de la M. Marie de Brassac, des Filles de Notre-Dame († 1679) et le publierai ultérieurement ». Il m'avait échappé que l'opuscule a été inséré par le P. Saint-Jure lui-même dans son ouvrage intitulé : *Le Livre des Eluz. Iesus-Christ en Croix*. J'ai sous les yeux la première édition (in-folio, à Paris, ches la Veuve Iean Camusat, ruë St-Iacques, à la Toison d'or, 1643). La *Pratique d'un Serviteur de Dieu amoureusement déuot du Crucifix*, s'y trouve p. 388-397 et a été reproduite dans les éditions récentes du livre. Elle est précédée immédiatement de ces lignes qui forment la conclusion du ch. XXIII, sur les témoignages extérieurs de dévotion envers la Croix et Notre-Seigneur Crucifié : « Mais pour la fin de ces témoignages extérieurs de piété envers Notre-Seigneur Crucifié, je veux rapporter les excellentes dévotions et les ingénieuses pratiques d'un Serviteur de Dieu sur ce sujet, que j'ai trouvées dans un petit livret qui m'a été envoyé d'Anvers et qui est imprimé à Mons en Hainaut ; que j'ai cru, pour les rendre plus communicables et plus aisées à faire, devoir encore être imprimées à part. Voici donc ce que contient ce livret et aux mêmes termes qu'il est couché ». Peut-être nos amis de Belgique pourront-ils retrouver la trace de cet opuscule et en faire connaître l'origine et l'auteur. Nous publierons volontiers les communications qui nous seraient envoyées à ce sujet. Les lignes citées ci-dessus confirment donc pleinement ce qui résultait de la lettre du 23 janvier 1644, c'est-à-dire l'édition à part de l'opuscule. J'ajoute que, dans la transcription manuscrite due à la Mère de Brassac, le texte a subi des retouches. L'original publié par le P. Saint-Jure débute ainsi : « Un dévot amoureux du Crucifix, ayant logé toute sa vie dans le cœur de Jésus crucifié et mis son espérance dans ses divines plaies crût aussi... etc. »

F. C.

Ecoles de Spiritualité.

Dans *La Vie spirituelle* de janvier 1927 (Supplément, [110]-[114]), M. l'abbé Maquart, professeur au Grand Séminaire de Reims, répond sous ce titre : *A propos des Ecoles de Spiritualité*, aux observations que nous avons présentées, dans le numéro de juillet 1926 de la *Revue* (p. 313-315). Il proteste contre « le jugement sévère » qui est énoncé

par nous et le déclare « injuste », puisqu'il s'appuie sur des affirmations qui lui sont « totalement étrangères ». J'avoue qu'après l'avoir lu je ne saisis pas très bien quel est le jugement contre lequel il proteste ni en quoi j'ai manqué à la justice. Il me reproche les défaillances d'une érudition qui oublie la distinction, élémentaire en effet, entre la théologie mystique expérimentale et la théologie mystique spéculative. Seulement il reste à démontrer que *théologie mystique spéculative* est synonyme d'*Ecoles de Spiritualité*. Ici les préférences théoriques ne sauraient remplacer l'histoire qui seule nous apprend ce que l'on entend et doit entendre par *écoles de spiritualité*. Elles signifient la spiritualité telle qu'en fait elle se présente, caractérisée à la fois par des principes, des méthodes et des pratiques variant plus ou moins selon les écoles. Quelque accointance qu'elles puissent avoir avec les données de la scolastique, on ne saurait purement et simplement les identifier avec elle. La direction, l'examen de conscience, par exemple, jouent un rôle important dans la théorie de la vie spirituelle ; je voudrais bien savoir de quel principe métaphysique ou de quelle catégorie d'Aristote M. Maquart entend les faire jaillir. Ne confondons pas la spiritualité que l'on peut ou croit pouvoir déduire de tel ou tel système théologique avec les écoles de spiritualité. Toutefois le second article de M. Maquart contient une assertion précieuse : « Loin de nier que lorsqu'on parle de spiritualité bénédictine, dominicaine, franciscaine, ignatienne, ce soit à l'enseignement et aux exemples de S. Benoît, de S. Dominique, S. François, S. Ignace que se rattachent ces diverses écoles de spiritualité, nous avons réellement déclaré qu'à nos yeux ces diverses spiritualités des saints étaient vraiment unes ». Cette constatation nous suffit, car ce sont là les vraies écoles de spiritualité. Qu'on en finisse donc une fois pour toutes avec ces distinctions spécieuses mises récemment à la mode mais qui n'en sont pas plus fondées. Il n'y a pas de spiritualité théocentrique et de spiritualité anthropocentrique : toute spiritualité digne de ce nom, c'est-à-dire vraiment complète, comme les écoles de spiritualité mentionnées ci-dessus, est théocentrique. Les différences ne portent que sur l'accessoire et ne sauraient donner le change sur l'unité fondamentale que reconnaît M. Maquart. C'est ce que j'avais voulu avant tout rappeler. Pour le reste, il est évident que M. Maquart et moi ne mettons pas l'accent sur les mêmes nuances du langage théologique et que sur ce point le désaccord est aussi profond qu'irrémédiable. Etant de ceux qui estiment que le dogme importe plus que les opinions, même les plus autorisées, et aussi que le dogme suffit et doit suffire, puisqu'il est la parole même de Dieu, pour fonder la spiritualité, je ne saurais évidemment apprécier, de la même manière que M. Maquart, le rôle en spiritualité de ce qu'il appelle justement les « doctrines controversées ».

F. C.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1927).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Martindale CC. SJ. — The Problem of the Saints. — *Studies*, 1926, 241-54.

Heinzelmann G. — Glaube und Mystik. — Tübingen, Wunderlich, 8°, VIII-132.

Valensin Albert, SJ. — L'objet propre de la théologie spirituelle. — *Nouv. Rev. théol.*, 54, 161-191.

Underhill E. — L'educazione dello spirito. Saggi místici con uno schizzo storico del misticismo europeo. Trad. di **V. Vezzani**. Turin, Bocca, 1926, 8°, 213.

Smith AC. SJ. — A mysticism for everybody. — *Catholic World*, 124, 647-52.

Maritain J. — Expérience mystique et philosophie. — *Revue de philosophie*, nov.-déc. 1926, 571-618.

Courbon P. — Sur la pensée mystique et la pensée morbide. — *Journal de Psychologie*, 15 février, 146-158.

Mayreder R. — Askese und Erotik. Iena, Diederichs, 1926, 8°, 61.

Claudio de Jesus crucificado OCD. — Eco del Congreso teresiano. — *Mensajero de Santa Teresa*, 5, 6-12.

Huijben J. OSB. — Chronique d'histoire de la spiritualité. — *Vie Spirituelle*, Supplément, mars [178]-[186].

Anastasio de la Sma Trinidad CD. — Compte rendu du Cursus theologiae mystico-scholasticae de **Joseph a Spiritu Santo** CD. — *Monte Carmelo*, 31, 11-22.

(1) Il est bien entendu que cette bibliographie a une valeur purement documentaire. Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Menge G. — Der Hl. Geist, das Liebesgeschenk des Vaters und des Sohnes. Hildesheim, Borgmeyer, 8°, 220.

Wickl R. SJ. — Ein Büchlein vom Heiligen Geist. Innsbruck, Marian. Verlag, 1926, 12°, 107.

Isidora. — Die sieben Gaben des Hl. Geistes. Eingeleitet und herausgegeben von M. E. **Krebs.** — Fribourg, Pustet, 1926, 12°, XVI-366.

Carduck W. OMI. — Der kürzeste Weg zur Vollkommenheit. — *Theol. prakt. Quartalschrift*, 79, 1926, 712-725.

Marchetti O. — La vita contemplativa secondo S. Tommaso. — *Gregorianum*, 8, 581-587.

Arrighi A. — La volontà. Turin, Bocca, 1926, 8°, VII-211.

Sanchez F. — La educación de la voluntad. — *Ciudad de Dios*, 1926, 81-101, 163-186.

Kneller C. SJ. — Gesetz und Willkür. — *Zeit. Asz. u. Mystik.*, 2, 128-141.

Gonzalez H. — La dirección espiritual: oración de amor. — *Vida sobrenatural*, 13, 101-8.

W. Bergmann. — Religion und Seelenleiden. — Dusseldorf, Schwann, 2 vol. 8°, 243 et 339 p.

Série d'études par divers auteurs sur les Psychopathies et la responsabilité.

Neeser M. — Du protestantisme au catholicisme. Essai de psychologie des conversions confessionnelles. Paris, Attinger, 1926, 8°, 238.

Ohm Th. OSB. — Die Aufnahmefähigkeit der Heiden für die Gnade. — *Bened. Monatschrift*, 9, 9-24.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Arintero JG. OP. — Las escalas de amor y la verdadera perfección cristiana. — *Vida sobrenatural*, 13, 13-28, 73-85, 154-165, 226-46.

Pastor. — Los caracteres del divino amor. — *Vida sobrenatural*, 13, 86-92, 217-225.

Pichery E. OSB. — La charité et le progrès dans la connaissance de Dieu. — *Vie spirituelle*, 15, 415-449.

Zigon F. — Der Begriff der *Caritas* beim **Lombarden** und der h. **Thomas.** — *Divus Thomas*, 1926, 404-24.

Cohausz O. SJ. — Wohlgeordnete Selbstliebe und ungeordnete Eigenliebe. — *Zeit. Asz. u. Mystik*, 2, 113-128.

Zimmermann O. SJ. — Selbstbewertung. — *Zeit. Asz. u. Mystik*, 2, 165-172.

Mersch E. SJ. — L'obéissance fière. — *Nouv. revue théol.*, 54, 36-47.
Mersch E. SJ. — La raison d'être de l'obéissance religieuse. — *Nouv. rev. théol*, 54, 97-112.
Hocedez E. SJ. — La pénitence chrétienne. — *Nouv. rev. théol.*, 54, 192-208.
Noble H. OP. — Comment la passion enjôle la volonté. — *Divus Thomas* (Piacenza), 1926, 635-663.
Garrigou-Lagrange R. OP. — Conduite dans la nuit des sens. — *Vie spirituelle*, 15, 401-414.
Garrigou-Lagrange R. OP. — Les effets de la purification passive des sens. — *Vie spirituelle*, 15, 558-568.
Garrigou-Lagrange R. OP. — Les épreuves qui accompagnent ordinairement la nuit des sens. — *Vie spirituelle*, 15, 649-678.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Kock K. — Das Verlangen nach der Beschauung. — *Theol. prakt. Quartalschrift*, 79, 1926, 733-47.
Cabassut A. OSB. — Contemplation et humilité. — *Vie spirituelle*, 15, 569-574.
Brisbois E. SJ. — Désir naturel et vision de Dieu. — *Nouv. revue théol.*, 54, 81-97.
Bremond H. — Prière et poésie. — Paris, Grasset, 1926, in-12, XV-223.
Roure L. — Une extatique à la Salpétrière. — *Etudes*, 413-434.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Claudio de Jesus crucificado CD. — La oración vocal. Su utilidad y modo de practicarla, según la Doctora Seráfica. — *Mensajero de Santa Teresa*, 4, 321-3.
Raitz von Frentz E. SJ. — Sollen die Exerzitien immer Ignatianisch sein? — *Zeit. Asz. u. Mystik*, 2, 142-154.
Sierp W. SJ. — Das Fundament der Ignatianischen Exerzitien. — *Zeit. Asz. u. Mystik*, 2, 93-112.
Meschler M. SJ. — Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola erklärt und in Betrachtungen vorgelegt.·. herausgegeben von W. Sierp, SJ. Dritter (Schlusse-) Teil.— Fribourg, Herder, 1926, in-12, XXIX-486 p.
Umberg JB. SJ. — Exerzitien und Sakramente. Beiträge zu wichtigen Betrachtungen des Exerzitienbüchleins. — Innsbruck, Rauch, in-12, 104 p.

Keulers C. m. SC. — Heiliging in eigen staat, IV: Het Gewetensonderzoek. — *Ons geest. leven*, 6, 168-177.

VI. — ÉTATS DE VIE — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Schmitt A. OSB. — Vom Wesen des **benediktinischen Moenchtums.** — *Bened. Monat.*, 9, 91-107.

Juan de Guernica OMC. — Introducción a la mística **franciscana.** — Buenos-Ayres, Amorrortu, 1925.

VII. — HISTOIRE.

I. — Textes.

Thiéry AS. — **Denys l'Aréopagite.** Traité des *Noms divins*. Traduction. Louvain, Institut de Philosophie, 1926, 8°, X-256.

Hildegard von Bingen. — Reigen der Tugenden. Ordo Virtutum. Ein Singspiel mit einem Geleitwort von Abt **J. Herwegen.** Herausg. übertr. und eingel. von der Abtei St. Hildegard, Eibingen. — Berlin, Sankt-Augustinus Verlag, 8°, 127.

Obras completas del doctor melifluo S. **Bernardo abad de Claraval,** traducidas del latin con notas aclaratorias y precedidas de la vida del Santo por el P. Jaime **Pons** SJ. — Barcelone, Casulleras, in-8°, 2 vol. de CVII-528 ; VII-568 p.

Beatriis van Nazareth. — Seven Manieren van Minnen critisch uitgegeven (par les PP. **J. Reypens** et **J. van Mierlo jun.** SJ.) — Louvain, De Vlaamsche Boekenhalle, 1926, 8°.

Molenaar M. m. SC. — **Geertruud van Helfta.** — Amsterdam, van Munster, 1926.

Ste Catherine de Sienne. — *Les plus belles lettres*, traduites par P. H. **Michel**, avant-propos du P. **Gillet** OP. — Paris, Lethielleux, in-12, XIII-214 p.

X... — Traité sur l'amour de Dieu, composé vers 1430, par un clerc anonyme de l'Université de Vienne, publié d'après le ms. allemand de Bâle, par **J. Ancelet-Hustache.** — Paris, Champion, 1926, 62 p.

P. Jacques OMC. — Méditez l'*Imitation de N. S J. C.* L'*Imitation* présentée sous forme de méditations, traduction nouvelle. — Paris, librairie Saint-François, in-32, XVI-360.

Der hl. **Katharina von Genua** geistliches Zweigespräch über die göttliche Liebe, ins deutsche Uebertragen von **Doris Zacherl.** Munich, Theatiner-Verlag, in-24, 85 p.

Farina JA. OSB. — La doctrina de oración del beato **Alonso de Orozco** (extraits). — *Vida sobrenatural*, 13, 246-52.

L. de la Puente SJ. — Guía espiritual. — Madrid, Apostolado de la Prensa, 1040 p,

Juan de Jesus Maria CD. — Escuela de oración y contemplación (suite). — *Monte Carmelo*, 28, 78-84, 124-130, 179-183.

Séraphin de Sarov (1759-1832). — Fragments spirituels (édités par le hiéromoine **Lev**. — *Rev. liturg. et monast.*, 12, 81-85.

Lettres du V. **Antoine Chevrier**, fondateur de la Providence du Prado. — Lyon, Vitte, in 8°, 288 p., 15 fr.

Sadhu Sundar Singh. — Visions of the Spiritual World. — Londres, Macmillan, 1926, XVIII-69.

II. — Documents et Travaux

Falke R. — **Evangelische** Mystik, 2 aufl. — Schwerin, Bahn, 8°, 132.

Geerts JW. m. SC. — Beknopt overzicht van de geschiedenis der Ascetick. Cristelijke Oudhéid. II. Tijdrak : Bloei (325-461). — *Ons geest. leven*, 6, 178-189.

Kirsopp Lake. — **R. P. Casey**. — The text of the *De Virginitate* of **Athanasius**. — *Harvard Theol. Review*, 1926, 19, 173-190.

Sister **Mary Finbarr Barry MA**. — The Vocabulary of the Moral-Ascetical Works of St. **Ambrose**. — Brooklands, The Catholic Education Press, 1926, XIV-288.

Marriott GL. — The Messalians and the discovery of their Ascetic book. — *Harvard theol. Review*, 19, 1926, 191-198.

Gros H. — La valeur documentaire des « Confessions », de S. **Augustin**. — *Vie spirituelle*, Supplément, mars [168]-[177].

Judd AF. — The mysticism of saint **Augustine** : chiefly from a study of his *Confessions*. — *Theology*, 1926, I, 11-20.

Cayré F. AA. — La contemplation augustinienne ou les principes de la spiritualité de S. **Augustin**. Essai de synthèse (suite). — *Vie spirituelle*, 15, 450-466.

Grumel V. AA. — Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de S. **Maxime le confesseur**. — *Echos d'Orient*, 24-32.

Cranage DHS. — The home of the monk. An account of english monastic life and buldings in the **M. A.** Cambridge Press, 8°, 135.

Müller K. — Zur Mystik **Hugos von St-Viktor**. — *Zeit. f. Kirchengeschichte*, 1926, 8, 175-189.

Deroux MP. — Les origines de l'oblature **bénédictine**. — *Revue Mabillon*, 1-16.

Guilloux P. — L'amour de Dieu selon saint **Bernard** (suite). — *Revue des scienees religieuses*, 7, 52-68.

Lekeux M. OFM. — Esquisse d'un portrait de S. **François** [d'Assise]. — *Vie spirituelle*, 15, 704-742.

Lambot C. OSB. — L'ordre et le texte des « Degrés d'humilité dans S. **Thomas**. — *Revue bénédictine*, 39, 129-134.

Lieshout H. van. — La théorie **plotinienne** de la vertu. Essai sur la genèse d'un article de la Somme théologique de S. **Thomas** (*Studia Friburgensia*). Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1926, 8°, X-203.

Mierlo jun. J. van. — Over het ontstaan der **Germaansche mystik**. — *Ons geest. erf*, 1, 11-37.

Schuck J. — **Deutsche Frauenmystik des Mittelalters**. Düsseldorf, Schwann, 8, 35.

Luers Gr. — Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der **Mechtild von Magdeburg**. Munich, Reinhardt, 1926, 8°, XV-319.

Bünger F. — Zur Mystik und Geschichte der Märkischen **Dominikaner**. Berlin, Dahlem, Verein f. Gesch. der mark. Branderburg, 8, XIII-184.

Karrer O. — **Meister Eckehart**. Das system seiner religiösen Lehren und Lebensweisheit. Textbuch aus den gedruckten und ungedruckten Quellen mit Einführung. Munich, Müller, 1926, 8°, 379.

Hampe S. — Die Begriff der Tat bei **Meister Eckehart**. Weimar, Böhlaus, 1926, 8°, VI-92.

Karrer O. — Die Verurteilung **Meister Eckeharts**. — *Hochland*, 1926, 23, 660-78.

Théry G. OP. — Esquisse d'une vie de **Tauler**. — *Vie spirituelle*, Supplément, mars [116]-[167].

Wijnpersse A. van de. — De Dietse vertaling van **Suso's** *Horologium Aeternae Sapientiae*. Groningen, Wolters, 1926, 8°, 206.

Mierlo junior J. van SJ. — Een hopeloos pleit (sur **Bloemardinne**).— *Dietsche Warande en Belfort*, 1926, 26, 580-94.

Reypens L. SJ. — Voor de geschiedenis van **Jan van Ruusbroec**. — *Dietsche Warande en Belfort*, 1926, 26, 92-107.

Rotta P. — La biblioteca del **Cusano**. — *Riv. fil. neoscol.* 19, 22-47.

Huijben J. OSB. — Voor **Thomas van Kempen**. — *Ons geest. erf.*, 1, 38-49.

Levandowski S. — L'Imitation de Jésus-Christ et ses origines franciscaines. — *Correspondant*, 10 nov. 26, 414-425.

Bertrand L. — Sainte Thérèse. Paris, Fayard, in-12.

Mager A. OSB. — Der hl. **Joannes von Kreuz**. — *Benediktin. Monat.*, 9, 130-139.

Gautier J. — Saint **Jean de la Croix**, docteur mystique. — *Revue Apol.*, 44, 165-180.

Documentos para el Doctorado de S. **Juan de la Cruz**. Primer voto de oficio. — *Monte Carmelo*, 28, 117-123, 159-166.

Chevallier P. OSB. — *Le Cantique spirituel* [de S. Jean de la Croix] interpolé. — *Vie spirituelle*, Supplément [69]-[109].

Louis de la Trinité OCD. — Le procès de béatification de S. **Jean de la Croix** et le *Cantique spirituel*. — *Rev. sc. phil. et théol.* 16, 39-50.

Fabre André. — En marge du livre de M. Bremond sur « l'Ecole française ». Réflexions et suggestions par manière de paradoxe historique. — *Bull. trim. anciens élèves de Saint-Sulpice*, 15 mai 1926, 217-248.

Verrièle A. — A propos de la spiritualité du P. de Condren. — *Bull. trim. anciens élèves de Saint-Sulpice*, 15 nov. 1926, 488-511.

Réplique à l'article précédent.

Grisar J. SJ. — **Goerres'** religioese Entwicklung. — *Stimmen der Zeit*, 112, 254-270, 332-351.

Neyer P. — Ungedruckter Brief Dr. **Christian Brentanos** an P. Limberg über **A. K. Emmerick**. — *Theol. u. Glaube*, 1926, 5, 714-8. — Neues zum Emmerick-Brentano Problem., *ibid.*, 793-804.

Hümpfner W. — Tagebuch des Dr. med. F. W. Wesener über die Augustinerin **Anna Katherina Emmerick**. Unter Beifügung anderer auf sie bezügl. Briefe und Akten. Würzburg, St. Rita Verlag, 1926, 8°, LXXIV-591.

Hoornaert R. — Un monastère contemplatif méconnu. Le **Béguinage** de Bruges. *Etudes*, 190, 326-340.

Hocedez E. — Une conversion récente aux Indes.— *Nouv. Rev. théol.*, 54, 48-63.

A propos de la brochure du Dr. **Zacharias** : *Dominus illuminatio mea*. Calcutta, in-12, 33 p.

Lev hiérom. — Une forme d'**ascèse russe** : la folie pour le Christ. — *Rev. liturg. et monastique*, 12, 29-35.

Carra de Vaux. — Les penseurs de l'**Islam**. IV. La Scolastique, la Théologie et la Mystique. — Paris, Geuthner, 16°, VIII-384.

Massignon L. et **Kassim A.** — Un essai du bloc islamo-hindou au XVII° s. L'humanisme mystique du prince Dâra. — Paris, Leroux, 8°, 14.

Masson-Oursel P. — Les techniques orientales de la concentration. — (Communication faite à la séance du 15 avril 1926, de la *Société de Psychologie*). *Journal de Psychologie*, 15 janvier 1927, 87-92.

Massignon L. — Documents de psychologie différentielle musulmane. (*Société de Psychologie*, séance du 20 mai 1926, discussion par M. Masson-Oursel). — *Journal de Psychologie*, 15 février, 163-168.

Braunlich. — **Sudar Singh** in seiner wahren Gestalt. — Dresde, Ungelenk, 1927.

Le Gérant : A. SOUCASSE.

Editions de l'*Apostolat de la Prière*

TOULOUSE — 9, Rue Montplaisir.

R. Plus, S. J.

Dieu en nous. In-8°, 70e mille, 240 pages. Avec une lettre-préface du P. Foch, S. J. 6 75
Vivre avec Dieu. In-16, 25e mille, 210 pages ..... 4 »
Dans le Christ Jésus. In 8°, 30e mille, 310 pages 7 75
Le Christ dans nos Frères. In-8°, 35e mille, 330 pages 7 75
Comment " toujours prier "? In-16, 30e mille, 150 pages 3 50
Ames réparatrices. In-17, 24 pages 0 75
L'intelligence et la pratique de la Réparation. In-12, 24 pages 0 75

G. Foch, S. J.

Paix et Joie, In-16, 26e mille, 144 pages 3 50
L'Amour de la Croix. In-16, 96 pages, 8e mille ..... 3 »

J. Delbrel, S. J.

Priez le Maître de la Moisson In-8°, 80 pages 3 50
Pour avoir des Prêtres. 2e édition, revue et augmentée. In-8°, 154 p. 5 »
A-t-il la Vocation? In-12, 200 pages 5 50
Bibliographie de la Vocation, du recrutement sacerdotal et de la formation du clergé. In-12, 60 pages 4 50

A. Potvain, S. J.

Le Sacré Cœur de Jésus et les Exercices spirituels de saint Ignace. In-12, 212 pages 5 50
En 31 fascicules séparés. 7 50

Ch. Parra, S. J., Directeur de l'*A. de la P.*

Béthanie, 9 méditations sur l'Evangile de Lazare. In-16, 10e mille, 144 p. 3 50
Tibériade, 9 méditations sur divers passages de l'Evangile, In-16, 10e mille 150 pages 3 50

J.-M. Cros, S. J.

Le Cœur de sainte Gertrude. In-12, 194 pages. *Un des plus beaux joyaux de la littérature mystique* ..... 4 »
Notre-Dame de Lourdes et Bernadette. In-12, 352 pages [illegible] 8 »
Saint François-Xavier. Sa vie. Ses lettres. 2 volumes in-8° de [illegible]00 et 550 pages. Les 2 volumes ..... 18 »

K. Richstaetter, S. J.

Les Douze Vendredis du Sacré-Cœur. *Choix fort intéressant de prières inédites au Sacré Cœur très propres à nourrir la piété.* In-16, 132 pages .. 3 50

L. Sempé, S. J.

La Vie spirituelle *Sa nature, ses degrés.* In-12, 32 pages ..... 1 »
Saint François de Sales. *L'homme et le saint, l'érudit et l'écrivain, le théologien et le directeur.* In-12, 128 pages ..... 3 »
Le Clergé séculier et l'état religieux, *discussion sous forme de dialogue.* In-12, 40 pages 1 75
L'Examen particulier, suivi de **Sujets d'examen particulier,** par le P. Foch, S. J. In-12, 52 pages. (Nouvelle édition) ..... 3 »

P. Suau, S. J.

Le Sacré Cœur de Jésus: ce qu'il est, ce qu'il demande, ce qu'il donne. 18e mille. In-16, 117 pages ..... 2 »
La Foi chrétienne, 3e édition. *Résumé élégant et vigoureux de notre* Credo. *Œuvre d'un maître.* In-12, 180 pages 3 50
La Vie Chrétienne, recueil de méditations pour tous les jours de l'année, in-12, 718 pages ..... 10 »
La Vie de N.-S. Jésus-Christ, d'après le texte des Evangiles. In-12 de XIX-275 pages 4 50
La Vierge Marie. *Délicieux ouvrage, écrit avec l'amour d'un fils et la plume d'un artiste.* Nouvelle édition, in-16, 180 pages 5 50

(Prix franco pour la France seulement. Pour l'Etranger, majoration de 20 0/0.

Bibliothèque de la Revue d'Ascétique et de Mystique

Sous Presse.

FASCICULE III

LETTRES SPIRITUELLES

du Père JEAN-JOSEPH SURIN
de la Compagnie de Jésus.

ÉDITION CRITIQUE PAR

Louis MICHEL et Ferdinand CAVALLERA

Tome second : **1640-1659**

Déjà parus.

FASCICULE I

Tome premier : **1630-1639**

1 vol. in-8°, de L-335 p., 2 gravures, net 20 fr.; franco : 22 fr. pour la France; 24 fr. pour l'Etranger

FASCICULE II

Le Livre de Sainte Angèle de Foligno

Documents édités par le P. Paul DONCŒUR

Avec le concours de Mgr Faloci Pulignani

TEXTE LATIN

1 vol. in-8° raisin de XLII-233 p. Prix net : 30 fr.
Franco : 32 fr. pour la France; 34 fr. pour l'Etranger

TOULOUSE
Administration de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*
9, rue Montplaisir. — Compte courant n° 593